الوجود فيلزم كون الشيئين شيا واحدا وهو محال عقلا واما ان يكون المراد شيا اخر فلابد من افادة تصوره وقال صاحب البصاير المراد من قولنا السواد موجود انه موصوف بالوجود فاعاد الامام الكلام عليه فقال اما ان يكون مسمى السواد بعينه مسمى الموصوفية او غيره فان كان الاول فلا حاصل ولا وضع في الحقيقة وان كان الثاني قلنا الما يكون المراد ان مسمى السواد بعينه مسمى الموصوفية مغايرة له او يكون المراد منه شيا اخر والاول باطل والا لكان الشي نفس غيره والثاني لابد من افادة تصوره وان عاد وقال المراد منه انه موصوف بالموصوفية بالوجود نقلنا الكلام الى الموصوفية الثانية والثالثة فاما ان يتسلسل وهو محال او يقتضي رفع الموصوفية وح يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون غير موجود فهذا تقرير السوال المذكور في المنطق على الموضوع والمحمول والجواب عنه ان يقول المراد من قولنا السواد موجود هو انه يصدق عليه قولنا موجود اخبار فان كان المخبر معصوما لعاد العلم والا افتقر الى الدليل على صدقه.

واما قولنا السواد معدوم فان قلنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ومعلوم انه متناقض

التفسير اعلم انا اذا قلنا وجود السواد نفس حقيقته كما صار اليه

نفسه

شيخ ابو الحسن رضي الله عنه وابو الحسن البصري كان هذا السؤال وارد عليه الا انه يقول في جوابه تحته قولنا ليس بسواد انما يكون متناقضا لو كان ذلك يقتضي نفي السواد به حال تحققه او يقتضي خروج السواد عن كونه سوادا حال كونه كذلك اما اذا كان المراد ان الشئ الذي كانت حقيقته كونه سوادا لم يبق ذلك وارتفع واضمحل لا يلزم منه التناقض بيانه وذلك بالعلم بالضرورة عدم ام بعد ثبوته سوا كان ذلك الامر وجوديا او غيره ثم ان هذا الكلام في ذلك الامر المعدوم وبالجملة فنحن من ورآء المنع فعليكم بالدليل متن

وان قلنا وجوده زايد عليه يوجه الاشكال من ثلثة اوجه الى اخر ما ذكره قرره الامام رحمه الله تعالى

التفسير اما الوجه الاول فقد قررنا فيما تقدم واجبنا واما الوجه الثاني وهو سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره لان التصديق مسبوق بالتصور وقد قررناه من قبل وكل ما يميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن ان يسلب عنه الثبوت الا اذا كان ثابتا هذا خلف واجاب المتكلمون عنه بجواب والحكما بجواب اما جواب المتكلمون فهو انهم قالوا لم قلتم ان كل ما تميز عن غيره فله تعين لا بد وان يكون له ثبوت وهذا لان المتعين تارة يكون بحسب العلم بالنسبة الى العالم وتارة يكون

متعينا فى نفسه لا فى العلم اذا ثبت هذا فنقول المعنى الذى تدعون انه لا بد وان
يكون له ثبوت المتعين فى نفس الامر او المتعين فى العلم فان ادعيتم الاول
فهذا مسلم وان ادعيتم الثانى فممنوع وان ادعيتم الضرورة فيه فقد اعترفتم
بعلم خارج عن المحسوسات وانتم قد حصرتم مدارك العلوم فى الحواس
الخمسة وذلك يناقض مذهبكم وان ادعيتم دليلا عليه كان ذلك ايضا
تركا لمذهبكم على ما قرروا واما الحكما فسلموا ان كل متميز متعين وكل متعين
ثابت الا انهم قالوا الذى سلبت عنه الوجود موجود فى الذهن فاعاد
الامام السوال عليهم وقال فاذا كان موجودا فى الذهن استحال سلب
مطلق الوجود عنه لان الوجود اخص من مطلق الوجود والموجود فى الذهن
يصدق عليه انه موجود وكلامنا الآن فيما نقل من مطلق الموجود لا فيما يقابل
موجودا خاصا اجابوا عنه وقالوا لا يصدق عندنا سلب مطلق الوجود
عن السواد وانما يصدق عليه سلب الوجود الخاص وهو الوجود
الخارجى وانتم ملزمون لنا ومبطلون لمذهبنا وعندنا لا تصدق هذه
القضية الا على هذا الوجه فعليكم ابطالها على حسب ما ادعينا حتى لو
قال قائل السواد لا وجود له اصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج كان
هذا محالا متناقضا فى نفسه لان قولنا السواد لا وجود له يستدعى
العلم بحقيقة السواد والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى
نفس العالم فكيف يصح سلب مطلق الوجود عن السواد حال تصوره

وهذا محال على مذهبكم واما الوجه الثالث فسيأتي

متن

اما الثاني وهو قولنا الجسم اسود والجسم ليس باسود فنقول اذا قلنا الجسم
اسود فهو محال لوجهين احدهما انه حكم بوحدة الاثنين على ما مر وهو باطل وهذا
وهذا الوجه قد مر على الكلام الثاني وهو ان قولنا الجسم موصوف بالسواد
باطل لان الموصوفية اما ان تكون عدمية او وجودية والقسمان باطلان
فبطل القول بكون الجسم موصوفا بالسواد وانما قلنا انه يمتنع ان تكون
الموصوفية امرا عدميا وذلك لان الموصوفية تقتضي لاموصوفية وصف
سلبي بدليل تصدق على المعدوم فانه يصح ان يقال المحال لا يوصف والصا رق
على المعدوم لابد وان يكون معدوما ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية
لا يمكن ان تكون امرا عدميا وانما قلنا انه يمتنع ان تكون الموصوفية ثبوتية
لانها اما ان تكون الجسم والسواد او امرا مغايرا لهما والاول محال والا لكان
كل من عقل الجسم والسواد عقل موصوفية الجسم بالسواد وليس الامر
كذلك والثاني محال ايضا لانها لو كانت مغايرا لهما لابد وان تكون
صفة لانها نسبة واضافة والنسبة والاضافة يمتنع ان تكون جوهرا
قائما بنفسه واذا كانت الموصوفية صفة عاد الكلام في اتصاف الجسم
بتلك الموصوفية فيكون ذلك امرا زائدا عليه والكلام في الموصوفية
الثانية كالكلام في الموصوفية الاولى ويلزم التسلسل لا يقال ما ذكرتم من
الدليل على ان الموصوفية ليس امرا ثبوتيا ولكن ما ذكرتم من الدليل الدال

على كون الموصوفية امرا ثبوتيا فمعارض ماذكرتم لان الحاصل ان الدليل على
التقدير الاول معارض للدليل على هذا التقدير وبالعكس فنقول القول بكون
الجسم موصوفا بالسواد يستلزم الجمع بين النقيضين الدليل
والكل محال وانما لزم المحال من قول الجسم موصوفا بالسواد فوجب
ان يكون هذا القول باطلا والجواب عنه ان نقول معنى قول الجسم موصوف
بالسواد وهو انه يصدق عليه انه اسود كان هذا القول والحكم مطابقا
للامر في نفسه فهو صادق والا لكان كاذبا فبهذا يزول السؤال
المذكور ثم نقول الغرض من هذه الاسولة اما ان يكون المراد منها حصول
العلم بانتفاء هذه الاحكام والقضايا اولا يكون الغرض ههنا ذلك
فان كان الاول لزم التناقض لانكم ح اعترفتم بحصول علم لا من طريق
الحواس وايضا فهذه الشبهة الاخيرة واردة عليكم في علم المحسوسات
كحرارة النار وبرودة الثلج واشراق الشمس وذلك يبطل مذهبكم انه
لا معلوم الا وان يكون محسوسا واما قولنا هذه الشكوك والشبهات
لا تفيد الا لواسطة ببطلان البديهيات سقط كلامكم حيث اعترفوا
انه لا يفيد العلم وان قالوا غرضنا تشكيكم ثم نقول لم قلتم ان
الموصوفية لا تكون امرا عدميا اما قوله الموصوفية تنقض اللاموصوفية
وكونه نقيضا ليس امر محسوسا ولم قلتم ان احد النقيضين اذا كان
عدميا لابد وان يكون الاخر امرا ثبوتيا والعلم به ليس محسوسا ثم
نقول

نقول ماذكرتم يشكل بالامتناع فان نقيضه اللاامتناع فيلزم ان يكون امرا
ثبوتيا وهو محال   متن

الاعتراض الرابع على قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون الى اخره
التفسير اعلم ان الغرض من هذا الكلام بيان الواسطة بين الوجود
والعدم وتقريره الوجه الاول هو ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا
او معدوما او لا موجودا ولا معدوما ويمتنع ان يكون موجودا لانه لو كان
موجود يلزم قيام الصفة الثبوتية بالنفي المحض واما ان يكون الممتنع
موجودا وكل واحد من الامرين منتف واما قلنا لانه يمتنع ان يكون معدوما
لان الامتناع يقتضي اللاامتناع واللاامتناع امر عدمي لانه يصدق عليه
الممكن المعدوم والصادق على العدم لابد وان يكون عدميا والا لزم اتصاف
المعدوم بالصفة الموجودة وانه محال واذا كان اللاامتناع امرا عدميا
كان الامتناع ليس امرا عدميا والثاني لبيان ان الامتناع يمتنع ان
يكون امرا عدميا وذلك ان الامتناع ماهية معينة في العقل متميزة
عما عداها من الماهيات بدليل ان العقل يشير اليها واذا كان
استحال ان يكون نفيا محضا او عدما صرفا لا يقال الممتنع له ثبوت
في الذهن واذا كان كذلك لا يمتنع ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا فزال
السوال لانا نقول الجواب عنه من وجوه الاول الممتنع ممتنع في
نفسه سواء كان هناك عقل او لم يكن الثاني وهو ان الغرض الشيء

الذهني اما ان يكون مطابقا للامر الخارجي او لم يكن فان كان الاول فقد حصل
المرام وهو ان الممتنع له تحقق في الخارج وان كان الثاني كان الثابت
في الذهن امرا غير مطابق فيكون كذبا وليس كلامنا في الحكم الكاذب
بل فيما يطابق الوجود الثالث وهو ان الذي في الذهن اما ان يكون موجودا
او معدوما فان كان موجودا لم يكن ممتنعا لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود
وان كان معدوما استحال ان يكون الامتناع القايم به موجودا لامتناع
قيام الموجود بالمعدوم فثبت ان مسمى الامتناع لا موجود ولا معدوم
وذلك هو المطلوب والاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان الامتناع
امر عدمي فظاهر انه ليس كذلك لانه رافع اللاامتناع واللاامتناع
امر عدمي لانه يصدق على الممتنع والممتنع محض عدم محض والصادق
على العدم عدمي بعين ما ذكرتم ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان احد النقيضين تامل فيه
اذا كان عدميا لابد وان لا يكون نقيضه امرا عدميا وهذا لان امكان
العام يقتضيه اللاامكان العام واللاامكان العام ليس امرا ثبوتيا
لما سمعت والامكان العام ليس امرا ثبوتيا لانه يصدق على الممتنع
فان كل واحد من هذين النقيضين ليس امرا ثبوتيا فلم قلتم ان الامر
ليس كذلك وكذلك البنوة تقتضي لا بنوة وكل واحد منهما امر
عدمي هذا على اصلنا لم قلتم انه ليس كذلك وبالجملة نحن المانعون
وانتم المستدلون فعليكم بالدليل ولئن سلمنا ولكن لم قلتم ان الامتناع
لا يكون

لايكون امرا وجوديا اما قوله المتصف به لابد وان يكون موجودا قلنا اجلي
والممتنع عندنا امر موجود في الذهن اما قوله في الوجه الاول الممتنع ممتنع في
نفسه سواء هناك عقل اولم يكن قلنا الحكم على الممتنع بالامتناع حال
الحكم عليه هذا امر وجودي في الذهن اما الممتنع في نفس الامر فليس الا
عدم محض ونفي صرف واما قوله في الوجه الثاني الفرض الذهني اما ان
يكون مطابقا للخارج اولم يكن قلنا متى حكمنا على الممتنع لزم ان يكون موجودا
في الذهن ونحن لانحكم عليه بكونه موجودا اوغير موجود ليقال الحكم اما ان
يكون مطابقا اولم يكن اما قوله في الوجه الثالث الذي في الذهن اما ان يكون
موجودا اولا يكون قلنا هو موجود اما قوله اذا كان موجودا لايكون
ممتنعا قلنا لانسلم وهذا لان الممتنع موجود في الذهن معدوم في الخارج
فهو ممتنع بمعنى انه يستحيل وجوده في الخارج فهو ممتنع بمعنى انه يستحيل
فان قلت نعرض الكلام في الممتنع الذي لاوجود له اصلا قلت
لانسلم ان لنا ممتنع بهذا التفسير لم قلتم كذلك لابد من الدليل
ثم يقول هذا الدليل ان افاد العلم بثبوت الواسطة او لم يفد
فان افاده وهو غير فقد اعترفتم بنوع من العلم غير مستفاد
من الحواس الخمسة وان لم يفد ذلك سقط كلامكم وكفيتمونا جوابا
عنه واما الوجه الثاني فله تقرير ان الاول ان مسمى الحدث وهو الخروج
من العدم الى الوجود غير مسمى العدم والوجود لانه لو لم يكن كذلك

كان مسمى الحدوث اما مسمى العدم او مسمى الوجود ولو كان كذلك
كان حيث صدق مسمى العدم صدق مسمى الحدوث لو كان هو مسماه اوجبت
صدق مسمى ~~صدق~~ الوجود صدق مسمى الحدوث لو كان عبارة عنه
وانه ليس كذلك اما الاول فلان شريك الاله يصدق عليه العدم
وكذلك عدم امرنا وعلى عدمه عليه مسمى العدم ولا يصدق عليه
الحدوث اواثبت هذا فنقول الآن الذى صدق على الماهية مسمى
الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية فى ذلك الآن موجودة
او معدومة اولا موجودة ولا معدومة والاول محال والا لزم صدق قولنا
الموجود يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود
يخرج الى الوجود فيكون الشئ موجودا مرتين وهو محال ويمتنع ايضا
ان تكون معدوما لوجهين احدهما ان الماهية اذا كانت معدومة
كانت باقية على العدم الاصلى ومع البقاء على العدم الاصلى فيستحيل
ان يتحقق مسمى التغير من العدم الى الوجود الثانى ان مسمى الحدوث
ليس عدما محضا ونفيا صرفا فلو لم تكن صفة موجودة يلزم اثبات
الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو المطلوب واذا كان مسمى
الحدوث صفة موجودة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم
فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة وهو
المطلوب هذا التقدير الاول الثانى وهو ان الماهية اذا انتقلت

من

من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لابد وان لايكون معدومة ولا
موجودة لانها لوكانت معدومة فهي لعدلم تاخذ في الانتقال بل
هي باقية كما كانت وان كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه
بتمامه ومتى حصل المنتقل اليه بتمامه فلا يبقى الانتقال بل ينقطع
فظهر ان الماهية حال حصول الانتقال لابد وان تكون متوسطا
بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان تكون خارجا عن حد
العدم الصرف وغير واصل الى حد الوجود الصرف والاعتراض على
الاول ان يقال لم قلتم ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى
الوجود عين مسمى العدم والوجود اما قوله لو لم يكن كذلك لكان
حيث صدق العدم او الوجود صدق الحدوث قلنا انما يلزم ما
ذكرتم ان كان مسمى العدم او مسمى الوجود معنى واحد اما اذا كان لفظا
مشتركا فلا يلزم ما ذكرتم فلم قلتم ان مسمى العدم والوجود معنى واحدا
لابد لهذا من الدليل ولئن سلمنا ولكن لم قلتم انه يمتنع ان تكون
الماهية موجودة اما قوله في لصدق على الوجود انه يخرج الى الوجود
قلنا معنى قولنا الماهية تخرج الى الوجود هو نفس وجودها لا انها
موجودة ثم تخرج الى الوجود الآخر يلزم ما ذكرتم فالحاصل ان الماهية
فالحاصل ان الماهية اما الى الخروج هي موجودة وخروجها
الى الوجود عبارة عن خروجها عن موجودها اللهم الا ان يدعي الخصم

ان خروجها الى الوجود عين كونها موجودة غير وجودها عين خروجها عن موجودها
ولكن ذلك ممنوع وبالجملة فاخذ ذلك الشئ انما نشأ من العبارة
المحضة فلا يلتفت اليه ولئن سلمنا ولكن نقول الماهية زمان خروجها من
العدم الى الوجود وليست موجودة اما قوله فيلزم ان تكون معدومة قلت
لانسلم وما المانع من ان يقال الماهية حال خروجها الى الوجود ليست الا
الماهية واما الوجود والعدم فانهما امران عارضان لها فلم قلتم انه ليس كذلك
على انا نقول يشكل ما ذكرتم بحركة الجسم الباقي وسكون وذلك ان الجسم
اذا خرج من السكون الى الحركة ففي الآن الذي صدق عليه مسمى الخروج من السكون
الى الحركة اما ان يكون الجسم في ذلك الآن متحركا او ساكنا او لا متحركا ولا
ساكنا والاول محال والا لصدق على المتحرك انه يخرج من السكون
الى الحركة فيكون ذلك كانه قال المتحرك يخرج الى الحركة فيكون الشئ
متحركا وهو محال والثاني محال ايضا لان الجسم اذا كان ساكنا
كان باقيا على سكونه ومع البقاء على السكون الاصلي يستحيل ان يتحقق
التغير من السكون الى الحركة فان الجسم حال خروجه من السكون الى
الحركة لا يكون ساكنا ولا متحركا مع كونه باقيا فيلزم القدح في الحس
والمحسوس وذلك يبطل مذهبكم وانه لا طريق للعلم الا الحواس الخمس
متن الشبهة الثانية لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما
بامور كثيرة بجزمه مع ان الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب

نطق

نطرق حكم الى حكم العقل .

التفسير اعلم ان الكلام ايراد الامثلة وحاصلها ترجع الى حرف واحد وهو ان العقل يجزم بالاستمرار الامور العادية على ما كانت عليه مع انه يجوز ان يكون الامر بخلاف ذلك فقد جزم العقل فى مواضع الاحتمال وجزم العقل مع تمكن الاحتمال محال والاعتراض على الكل شئ واحد وهو ان الاحتمال فى الامور العادية مع الجزم ممالا ينافيان عندنا فلم قلتم انه لايجوز ان يكون الجزم فى هذه الامور مع الاحتمال لابد من الدليل وبهذه المطالبة سقط جميع الامثلة المذكوره متن

الشبهة الثالثة مزاولة الصنايع العقلية تدل على ان الانسان قد يتعارض عنده دليلان الى اخره

التفسير الاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان العجز لايتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التى فى الدليلين ولم المانع من ان يقال العاقل يعلم قطعا فساد احدى مقدمات احد الدليلين اوكلها اوفساد جميع مقدمات الدليلين على الاحتمال الا انه عجز من تعيين والاعتراض عليه ان يقال لم قلتم ان العجز لايتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التى فى الدليلين وما المانع ان يقال احد الدليلين اوكلها

المقدمات فلهذا وقع عنده التعارض اما الجزم بصحة جميع المقدمات الدليلين
فهو محال وكيف يجزم فذلك عنده علم ضروري ان الدليل متى صحت مقدماته
اجمع لابد وان يفيد المطلوب فلو اعتقد جزما صحت المقدمات يلزم اعتقاد
الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال متن
الشبهة الرابعة قد يكون الانسان جازما بصحة مقدمات دليل
معين ثم ينبه لخطأ في بعض المقدمات
التفسير الاعتراض عليه ان نقول نحن لا ندعي ان كل شي اعتقده
الناظر دليلا فهو دليل مفيد للعلم بل يدعي ان الدليل اذا استجمع جملة الشرايط
المعتبره في كونه دليلا مفيد للعلم فلم قلتم ان الناظر اذا وقف على الدليل
المستجمع بجملة الشرايط المعتبره يرجع صاحبه وينتقل الى اعتقاد الخطأ فيه حتى
يلزم ماذكرتم على انا نقول ماذكرتم يشكل بتطرق الخطأ والغلط الى المحسوسات
على ماذكره القادحون في المحسوسات فوقع التعارض متن
الشبهة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات
الى اخر
التفسير الاعتراض عليه ان يقال هذا وارد عليكم في المحسوسات فلعل
جزمنا بما نشاهده لمزاج عام اولالف عام وعلى هذا التقدير لا يجب
الوثوق بشي من المحسوسات فاذا ماذكرتم من الاشكال وارد عليكم
في المحسوسات فيلزم القدح فيها وفي البديهيات وهو باطل واما قوله
السوفسطائية فانما يستقيم ماذكروه ان لو استمر كلام القادحين
في

فی هذا الکتاب فوجهت الیه المطابقة وما برحنا کذلک حتی قامت الصلاة
ولم یتحصل منه علی جواب یشفی الغلیل عن هذه المطالعة هذا ماجری بین
واما حدیث البغلة فذلک انما یمکن اذا کان الحاضر فی الذهن احدی
المقدمتین فقط اما الصغری واما الکبری اما عند اجتماعها فی الذهن فلا
نسلم انه یمکن الشک فی النتیجة
التقیید لما فرغ الامام من ذکر الدلیل علی ما ارتضاه ابن سینا شرع فی
الاعتراض علی ما جعله دلیلا فقال لا نسلم انه اذا حضر فی الذهن المقدمتان
جمیعا امکن ان یشک نعم لو کان الحاضر فی ذهنه احدهما فقط وهو
اما العلم بان هذه بغلة مع الجهل بان کل بغلة عاقرة او کان الحاضر
فی ذهنه ان کل بغلة عاقرة ولم تحضره ان هذه بغلة فاما مع حضورها
معا فلا یمکن انه یمکن الشک فی کون هذه البغلة حبلی اولیست بحبلی
وان شئنا نقول لو لم یعلم ان هذه البغلة داخلة تحت قولنا کل
بغلة عاقر لا یعلم ان هذه البغلة عاقر والذی نقوله ان ابن سینا نقول
لو لم یعلم ان هذه البغلة داخلة تحت قولنا کل بغلة عاقر لا یعلم ان
هذه البغلة عاقر والذی یقوله ابن سینا یقول لو لم نعلم ان هذه البغلة
داخلة تحت قولنا کل بغلة عاقر لا یعلم ان هذه البغلة عاقر والذی
یقوله ابن سینا معلوم الصحة بالضرورة الا ان یقوله الامام الاستاذ
متی حضرت عنده المقدمتان لا بد وان یعلم اندراج المقدمة الجزئیة
تحت الکلیة فیکون هذا نزاع فی ان هذا العلم هل هو من لوازم حصول ذینک العلمین
او لیس من لوازمه والا متی سلم انه علم اخر وانه لیس من لوازم

العلم بالمقدمتين يلزم قطعا ان لا يحصل العلم بالمطلوب عند عدمه هذا ام لا يستلزم فيه وابو علي بن سينا لم يذكر حديث البغلة على انه دليل له على ما يطلبه وانما جاء به لضرب المثال والتقريب من الافهام و الا فالدليل له على ما ذكرناه والاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال

متن مسئلة اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل هل هو عين العلم بالمدلول ام لا .

التفسير انا ننقل كلام المتكلمين في هذه المسئلة ثم نعود الى ما ذكره الامام قال المتكلمون العالم دليل على وجود الصانع ووجه دلالته عليه اما من جهة حدوثه عند من يجعل الحدوث علة الحاجة الى الافتقار والامكان عند من يجعل الامكان علة الحاجة الى الافتقار الى الفاعل وبالجملة فالمتكلمون تارة يستدلون بحدوث العالم وتارة بامكانه فوجه دلالته ما ذكرناه من حدوثه او امكانه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول ام لا فقال قوم لا لان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول جزء من النظر فلو كان العلم بوجه دلالة الدليل هو العلم بالمدلول يلزم اجتماع العلم بالمطلوب مع النظر وهو محال لانا بينا انهما متضادان وقال قوم نعم لان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول نسبة بين وجه الدليل و المدلول والعلم بالنسبة الحاصلة بين المنتسبين يستلزم العلم بالمنتسبين كالعلم بمضادة السواد والبياض فكذلك ههنا وهذا ضربناه مثالا ولم نجعله دليلا في المسئلة لان العلم بها ضروري .

نجعله

متن

٦٤

متن والجواب ههنا امور ثلثة الى اخره.

التغاير الاول من الامور الثلثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم
وحدوثه والثانى العلم بذات الدليل وهو انه لابد له من مؤثر والثالث
العلم بكون الامكان او الحدوث دليلا على ان له مؤثرا ونريد الآن ان نبين
المغايرة بين هذه الامور الثلثة وانها مستلزمة للاخر وانها لاتستلزم
الاخر فنقول اما العلم بذات الدليل وهو الامكان والحدوث فهو مغاير
للعلم بالمدلول وهو احتياجه الى المؤثر اما اولا فلانه سابق عليه سبقا
بالذات والسابق على الشئ لايكون هو عين المتاخر عنه واما ثانيا
فلانه لو كان عينه لكان حال كونه ناظرا فى الدليل عالما بالمدلول فيلزم
العلم بالشئ مع طلبه وهو محال على ما علمت الا انه يستلزمه اما بحسب
العادة كما هو راى الشيخ ابى الحسن والقاضى واما العلم بكون الدليل
دليلا على المدلول فهو مغاير للعلم بذات الدليل والعلم بذات المدلول
لانه علم باضافة امر الى امر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما واذا
كانت الاضافة بينهما مغايرة لهما كان العلم بها مغايرا للعلم بهما لان العلم
بالاضافة الواقعة بينهما تعلق بالاضافة وبهما معا فاما العلم بكل واحد
منها لاتتعلق بالاضافة وبالاخر وهذا يدل على المغايرة بينهما الا ان هذا
العلم المتعلق بالاضافة بين ذات الدليل وذات المدلول لا يجوز ان يكون
التغاير مستلزما للعلم بالمدلول لان العلم بها متاخرا عن العلم بها فلو
كانت مستلزمة لها او لاحدهما يلزم كون المتاخر متقدما وهو محال وايضا
العلم بالاضافة الواقعة بين الشيئين متوقفة على العلم بكل واحد منها

فلوكان العلم بالاضافة مستلزما لاحدهما او لهما لكان كل واحد منهما موقوفا على العلم بالاضافة فيلزم الدور متن

المقدمة الثالثة في الدليل واقسامه ثلاث مسائل. الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هي التي تلزم من العلم بها ظن وجود المدلول

التفسير قد بينا ان النظر في الدليل اذا تم على سداده ولم تعقبه آفة عامة ولا خاصة فانه يستعقب العلم بالمدلول اما عادة كما صار اليه الاشعري او عقلا كما صار اليه الامام الاستاذ وغيره من الائمة واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل قوله هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول على ما نعم اللزوم العقلي والعادي كخبر التواتر في الواقعة المعينة وما اذا علمنا ان انسانا اكل او شرب فانا نعلم انه شبع وانه سكن عطشه وقوله ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول احترز به عما اذا كان ظانا بالدليل فانه لا يفيده العلم بالمدلول لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل وقوله العلم بالمدلول اشارة الى العلم بالدليل متى حصل كان اللازم منه علما لا ظنا فان قيل هذا التعريف مختل لوجوه الاول ان التصديقات البديهية هي التي تكفي في ثبوت احدها للآخر او سلبه عنه مجرد تصور طرفيها واذا كان كذلك يجب ان يكون تصور الطرفين دليلا على ذلك التصديق البديهي لانه يلزم من العلم بالطرفين العلم بذلك التصديق وهو باطل السؤال الثاني قد تقرر ان الاحساس بالجزئيات سبب للعلم الضروري ولادراك المشابهات المشاركات والمباينات بين تلك الاشخاص

المحسوسة

المحسوسة فيلزم ان يكون الاحساس بالجزئيات دليلا لانه يلزم منها العلوم الضرورية
وهو باطل السؤال الثالث ان علم ان الدليل كما يكون دليلا على وجود المدلول
فكذلك يكون دليلا على نفي المدلول واذا كان كذلك كان قوله الدليل هو الذي
يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول قاصرا لان الدليل قد يكون ما يلزم من
العلم به العلم بانتفاء المدلول كما اذا علمنا انتفاء اللازم فانا نعلم منه انتفاء
الملزوم فاذا الحد لا يتناول الا نوعا واحدا من انواع الادلة فيكون قاصرا
فتتميه السؤال الرابع الدليل تارة يكون صحيحا وتارة يكون فاسدا
فكان من حقه ان يذكر تعريفا يشتمل الصحيح والفاسد وهو لم يذكر الا تعريف
الدليل الصحيح السؤال الخامس لو نظر الناظر في الدليل نظرا صحيحا
وعلم بجميع اركانه وشرائطه الا انه وجد في مقابلته ما يعارضه اما مع
كون المعارض صحيحا او باطلا الا ان الناظر عجز عن القدح في مقدماته
ففي هذه الحالة علم الدليل ولم يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول لوجود
ما يعارضه فكان هذا الحد مختلا من هذا الوجه وهذه الاسئلة وان امكن
الجواب عنها الا ان الاولى ان يقال في تعريفه انه الذي يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بالمدلول واما قوله في الامارة انها التي يلزم من العلم
بها ظن وجود المدلول عليه سؤالان السؤال الاول الامارة كما
يحصل العلم بها فكذلك يحصل الظن بها ويترتب عليه ظن وجود المدلول
فيخصصه بالعلم يجعله قاصرا وذلك باطل السؤال الثاني وهو ان
الامارة كما تكون على وجود الشيء فكذلك قد تكون امارة على عدمه فالحد
ايضا يكون قاصرا من هذا الوجه والاولى ان يقال الامارة هي التي يتوصل

بصحيح النظر فيها الى الظن بامر من الامور وهذه التعريفات التي ذكرناها اختارها الامام الاستاذ في كتاب المحصول اولى مما في كتاب المحصل متن

وكل واحد منها اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضيا او مركبا منهما

التفسير اما العقلي المحض مثل قولنا العالم متغير وكل متغير ممكن ينتج ان العالم ممكن واما السمعي المحض فكالادلة الواردة في الكتاب والسنة واما المركب من العقلي والسمع فكدلالة صحة الاستثناء على العموم متن

اما العقلي المحض فلابد وان يكون بحال يلزم من العلم بوجوده وجود المدلول .

التفسير اعلم ان ههنا احتمالات الاول ان يكون بحالة يلزم من وجوده وجود المدلول ان كان دليل الوجود والثاني ان يكون بحالة يلزم من عدمه عدمه ان كان ذلك دليل العدم كاستدلال العلماء بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وقد يستدل بالعدم على الوجود كما اذا كانت القسمة منحصرة بين امرين فيستحيل ارتفاعهما معا مثل قولنا هذا العدد اما زوج لانه ليس بفرد فيستدل بانتفاء الفردية على ثبوت الزوجية وقد يستدل على الانتفاء بالوجود كما في عكس ما ذكرناه الاحتمال الثالث ان لا يكون الشيء المستدل به بحالة لا يلزم من وجوده وجود المدلول ولا من عدمه عدمه وهذا القسم باطل لانه لا يفيد العلم لان احتمال تخلف المدلول

٨٥

عنه مايناني اليقين وهذا التقسيم اكمل ماذكره الامام لانه لم يتعرض الا لنوع واحد وهو مايلزم من وجوده وجود المدلول مفيدا للعلم اليقيني لان احتمال تخلف المدلول عنه ماينافي اليقين متن

واللزوم لامحالة حاصل من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم الى الحيوة .

التفسير واعلم ان اللزوم حاصل من طرف الدليل اعنى اذا وجد الدليل وجد المدلول واللزوم حاصل من جانب الدليل فلايخلو اما ان يحصل من جانب المدلول اولا يحصل فان لم يحصل فذلك يسمى الاستدلال بتحقق المشروط على وجود الشرط كما تقول هذه الذات عالمة فيلزم لامحالة ان تقوم بها الحيوة اذ ثبوت العلم بدون الحيوة محال بالضرورة وكذلك تقول متى تحققت الصلوة فتحقق الطهارة متن

وان حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة او المعينة ان يثبت التساوى بدليل منفصل .

التفسير لما فرغ الامام من القسم الاول وهو ماتكون الملازمة فيه احد الطرفين دون الآخر اراد ان يبين حكم القسم الثاني وهو ماثبت فيه الملازمة من الطرفين من ذلك الاستدلال بالعلة

المعينة على المعلول المعين كالاستدلال بمماسة النار للاجسام القابلة للاحتراق على الاحتراق وبالمعلول المعين على العلة المطلقة - كالاستدلال بوجود السخونة - على مطلق السخن اماهذه السخن اوذاك فلا بد علته السخونة - وكذلك المطلقة - الاستدلال بوجود البناء على مطلق البناء اما هذا اوذلك فلادلالة فيه عليه او يستدل بالمعلول على العله المعينة ان ثبت التساوى بدليل منفصل مثاله الاستدلال بالاحتراق على النار لانا علمنا بعقولنا ان الاحتراق مساو لطبيعة النار الا ان هذا ما جاء من ذات العله والمعلول بل علم من امر خارج عنها وهو المقرر فى عقولنا ان الاحتراق لا يوجد الا من النار متن

او ناخذ المعلولين على الاخر وهو مركب من الاولين او ناخذ المتلازمين على الاخر كالمضافين

التفسير مثاله فاذا استدللنا بالاحتراق على الاشراق او بالعكس فان الاشراق والاحراق معلولا لا علة واحدة وهى الطبيعة - النارية وهو مركب من الاستدلال بالعلة على المعلول وبالمعلول على العلة بيانه وذلك انا نقول وجد اشراق فى الاجسام المركبة من العناصر فوجد فيها مماسة النار فيكون هذا استدلالا بالمعلول على العلة ثم نقول واذا وجدت مماسة النار للاجسام المركبة من العناصر يوجد الاحراق فيكون هذا من قبيل الاستدلال بالعلة على المعلول ومن قبيل ما يكون اللزوم فيه ثابتا من الجانبين الاستدلال باحد

المتلازمين

المتلازمين على الآخر كالمضافين مثاله ما اذا استدللنا بوجود الاب
على وجود الابن وبالاخ على وجود الاخ لعائله وكذلك يستدل
بوجود النطق على وجود الانسان وبوجود الانسان على وجود
النطق ونظاير هذا فيها كثيرة متن

واما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يفد
التفسير اعلم ان خبر الغير نظرا اليه من حيث هو هو يجوز ان يكون
صادقا ويجوز ان يكون كاذبا واذا جاز عليه الامران لا يكون مفيدا
للعلم بمجرده لان العلم مع الاحتمال ما يتنافيان في غير العاديات
واذا كان كذلك فلابد من دليل اخر يدل على صدقه فان كان ذلك
الدليل سمعيا افتقر الى دليل آخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي
الى ما يعلم صدقه على وجه لا يكون ذلك المفيد سمعيا فيكون قول الغير
مع الدليل الدال على صدقه مفيدا للعلم اما هو على انفراده لا يفيد
العلم واعلم انه يجب ان يفهم منه ان الدليل السمعي المحض اعني
لا يستند الى دليل اخر اصلا سواء كان ذلك بواسطة او بغير
واسطة ولا نريد به ان السمعي المحض لا وجود له مطلقا بل له وجود
الا انه يستند بالآخر الى الدليل الدال على صدق ذلك القايل
ولابد وان لا يكون ذلك الدليل سمعيا والا لزم الدور واما
التسلسل على ما علمت متن
مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة

التفسير اعلم ان الناس اختلفوا فى ان الاستدلال بالدليل اللفظى هل يفيد
القطع ام لا فالذى ذهب اليه المعتزلة وجمهور اصحابنا انه يفيده ومن
الناس من قال الاستدلال بالخطاب لا يفيد القطع اصلا واختيار
الامام الاستاذ انه بمجرده لا يفيد القطع مالم يقترن به قرائن ثم
شرع فى ذلك القرآين ونحن نذكرها واحدا واحدا الاول عصمة
رواة مفردات تلك الالفاظ وهذا المعنى انما يتحقق بان يكون
الناقلون لها بلغوا عدد التواتر او يكون بحيث يقطع بعصمهم وان
لم يبلغوا عدد التواتر والاول مفقود لان هذه المفردات انما نقلت
عن معصومين وانما عصمتهم اتفق العقلاء على انهم ما كانوا بحيث
يقطع بعصمهم كالاصمعى وثعلب وغير ذلك فاذا نقلهم لا يفيد
الا الظن فاذا وجدت فيه قرينة تدل على انهم ما كذبوا فى نقلهم
حصل العلم وكذلك الكلام فى اعراب هذه الالفاظ وتصريفها
فان المرجع فى ثبوت نحوها واعرابها وتصريفها ليس الا الى اشعار
وتلك الاشعار ما رواها الا الاحاد والاحاد لا تفيد الا الظن
كيف ورواتهم مرسلة والرواية المرسلة لا صحة فيها عند بعضهم
وان لم يثبت هذا فلا اقل من ان لا تكون تلك الرواية مفيدة
للعلم وايضا هب ان الرواية عن ذلك الشاعر صحيحة ولكن
لم قلتم ان ذلك الشاعر لا يلحن اذ قد ذهب كثير من الادباء
الى ان اكابر شعراء الجاهلية كامرئ القيس وطرفة ولبيد قد
صدر

صدر عنهم اللحن الكثير فى اشعارهم واذا كان الامر بهذه المثابة احتمل
ان يكون ذلك الشاعر قد لحن فى شعره ومع قيام الاحتمال لا يحصل
اليقين واما القرينة الثانية عدم الاشتراك فان بتقدير الاشتراك
يجوز ان يكون مرادا لله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذى اعتقدناه
ولكن عدم الاشتراك ظنى الثالثة عدم المجاز فان من الجائز ان
يكون المراد من اللفظ مجازه لا حقيقته وح لا يحصل القطع بتعين
احدهما وعدم المجاز امر مظنون الرابع عدم النقل فان بتقدير
ان يكون تلك اللفظة منقولة اما من اهل العرف كالدابة
او من الشرع كالصلوة الى معنى اخر صار المراد محتملا للمعنى اللغوى
والمعنى العرفى او الشرعى فلا يفيد اليقين فى تعيين ما هو المراد
منها الخامس التخصيص بالاشخاص والازمنة اما الاول فلان من
الجائز ان يكون المراد من اللفظ الصحابة دون غيرهم ممن ياتى بعدهم واما
الثانى فلان الحكم الماخوذ من ذلك اللفظ يحتمل ان لا يكون المراد
منه الصحابة على جميع الازمنة على بعضها دون البعض السادس عدم
الاضمار فان بتقدير الاضمار لا يكون المراد معناه الظاهر ونفى الاضمار ظنى
السابع عدم التقديم والتاخير كما فى قوله تعالى اركعوا واسجدوا
فانه يحتمل ان يكون المراد منه اسجدوا واركعوا الثامن عدم النسخ ولا شك
فى كونه محتملا فبتقدير وقوعه لا يكون الحكم ثابتا التاسع عدم المعارض
العقلى فانه لو قام دليل قاطع على نفى ما اشعر به ظاهر اللفظ

فلابد من ترك الدليل اللفظي لان الاحتمال لايعدو اقساما
وهو اما القول بالدليل اللفظي والمعارض الفعلي له محال مثاله قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فالظاهر من هذه الاية كونه مستقرا
على العرش بذاته والدليل العقلي ينفي كونه مماسا للاجسام ومحاذيا
لها في الجملة فلو اعتقدنا مقتضاهما مايلزم الجمع بين النفي والاثبات
وهو اعتقاد الاستقرار بالذات ونفيه وهو محال او يحكم بارتفاعهما
معا وهو محال ايضا لانه يؤدي الى ارتفاع النفي والاثبات وهو محال
او ترجح النقل على العقل وهو ايضا محال لان العقل اصل النقل
لانا لانعرف صدق القايل بالنقل والا لزم الدور او التسلسل
وهما محالان فاذا لاطريق لتصديق النقل الا بالعقل فلو كذبنا العقل
تكلمنا فكأنا كذبنا اصل النقل ومتى كذب اصل النقل قد كذبنا
النقل لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع او يقال
نرجح دليل العقل ونأول دليل العقل او نفوض الامر فيه الى الله
تعالى على اختلاف فيه بين اصحابنا وهو المطلوب فاذا الدليل اللفظي
لايبقى دليلا الا عند السلامة عن هذه الامور والسلامة عنها
لاطريق له عند الفقهاء الا بان يقولوا بحثنا واجتهدنا فلم نجدها لكن
الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لايفيد الا الظن واذا
كان ثبوت كونه دليلا في نفسه ظنيا كانت النتيجة المأخوذة عنه
اولى بكونها ظنية لاتفيد الا الظن واذا كان ثبوت كونه دليلا في

نفسه

نفسه ظنيا كانت النتيجة المأخوذة عنه اولى بكونها ظنية لان الفرع
لايكون اقوى من الاصل ضرورة ان كل احتمال يتطرق الى الاصل فهو
بعينه متطرق الى الموقوف عليه فتلخص من هذا ان الدليل اللفظي لايفيد
اليقين الا اذا اقترنت به قراين تفيد اليقين سواء كانت تلك
القراين مشاهدة اوكانت منقولة الينا بالتواتر متن
اليقينيات باسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام
التفسير فيما يرجع الى الاحكام والاخبار عن الصفات الثابتة لله
تعالى والجنة والنار ونعيمها وعذابها واما النقل عن الامور المشاهدة
والمحسوسة فليس مستند صدقها الى صدق الرسول كالنقل عن البلاد
النائية عنا فاعلم ذلك متن
قوله فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلام على العلم
به لايمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور
التفسير واعلم انه لما بين ان الدليل ينقسم الى ما يكون عقليا محضا
والى ما يكون سمعيا محضا وبين ان هذا القسم لاوجود له والى ما يكون
بعضه عقليا وبعضه نقليا وبين ان هذا القسم موجود اراد ان
يذكر ضابطا فيما يجوز اثباته بالنقل وما لايجوز اثباته بالنقل ولا
طريق له الا بالعقل وما يجوز الاستدلال بالنقل والعقل جميعا
فقال كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لايمكن اثباته
بالنقل مثاله ما اذا اردنا وجود الاله بقول الرسول او اردنا

ان نثبت كونه نبيا مرسلا الينا بقوله وذلك كونه نبيا موقوف
على وجود الاله المرسل له والمصدق له فلو استفدنا العلم بوجود
الاله من قوله مع ان صدقه موقوف على وجود الاله لزم الدور
وكذلك لا يعلم صدقه الا اذا علمنا كونه رسولا معصوما عن
الكذب فلو استفدنا العلم بكونه رسولا من صدقه فى اخباره
بكونه رسولا لزم الدور قال بعض اصحابنا ومن هذا القبيل لوازم
انسان ان يستدل على كونه متكلما بقول الرسول لا يمكن لان
العلم بكونه رسولا موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما فلو استفدناه
منه لزم الدور متن

واما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان جزما بوقوع ما لا يجب عقلا
وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا وهو اما العام كالعادياتى
او الخاص كالكتاب والسنة

التفسير لما فرغ الامام عن ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بقول الرسول
شرع بعده فى ذكر ما لا يجوز الاستدلال عليه بالعقل اذا
عرفت هذا فنقول كل ما كان اخبار بوقوع ما جاز وجوده وجاز
عدمه فلا طريق الى العلم بوقوعه الا بالنقل وذلك مثل قولنا
المطر نازل ببلدة كذا او ليس بنازل ببلدة كذا وكذلك قولنا
زيد فى الدار او ليس فى الدار فانه لما كان حظ العقل فيه الحكم
بالجواز فى طرف الاثبات والنفى لم يمكنه ان يجزم بالثبوت

والانتفاء

والانتفاء فلاجرم لا يمكن ان يجزم بوقوعه اولا وقوعه بالفعل بل لابد فيه من
الفعل فان قيل قول الامام في هذا القسم كان الطريق اليه النقل ليس
بصحيح فان ههنا طريقا اخر وهو الحس والمشاهدة فبطل حصر طريق العلم به في
النقل وايضا قد قلتم ان النقل لا يفيد القطع فكيف جعلتموه ههنا مفيدا
للعلم قلنا اولا هذا الاشكال غير وارد على اللفظ فان لفظه هو ان قال
كان الطريق اليه النقل وليس في هذا اللفظ ما يدل على الحصر والاولى ان
يحمل كلام الامام على شئ وجوده ويجوز عدمه في موضع غير مشاهد كما في
البلاد النائية والاخبار عن القرون الماضية واما قوله قد انكرتم كون
اللفظ مفيدا للعلم والان اعترفتم بكونه مفيدا للعلم قلنا الذي انكرناه
استقلال اللفظ بافادة العلم والذي ندعيه الآن افادته العلم
اما مع مقدمة اخرى او مستندا الى دليل عقلي يفيدنا العلم والذي
ندعيه الآن افاد بصدق المخبر فزال السوال واما قوله وهو اما
العام كالعاديات او الخاص كالكتاب والسنة واعلم انه لما بين
انه لا يمكن العلم بهذا النوع الا من طريق آخر قسم النقل الى العام
والخاص اما العام فكالعاديات وهو النقل المتواتر والاخبار عن
المحسوسات وان هذا النوع من النقل يفيد العلم لكل واحد من العقلا
سوا كان مومنا او كافرا واما الخاص فكالكتاب والسنة فان
هذا النوع لا يفيد العلم لكل واحد من العقلا بل لا يفيد العلم الا لمصدق
بالكتاب والسنة فلهذا المعنى سماه خاصا ولقايل ان يقول نحن
اذا شاهدنا كون البحر ما وكون النار محرقة والما مروا والخبز مشبع

علمنا حاله من غير نقل مع انه يجوز ان لا يبقى ما فهذا طريق آخر اعلم انه كون البحر ما وبالجملة جملة العاديات بهذه المثابة فبطل حصركم لانا نقول هذا من قبيل العام الذى هو من قبيل العاديات فلم يخرج عما قاله الامام وفيه نظر فليتأمل فيه متن

قوله والخارج عن القسمين يمكن اثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا التفسير لما قسم هذه الامور اقساما ثلثة الاول ما لا يمكن اثباته بالنقل والثانى ما لا يمكن اثباته الا بالدليل بالنقل والثالث ما يمكن اثباته بهما جميعا وفرغ من القسمين السالفين شرع فى ذكر القسم الثالث وهو ما يمكن ان يستدل عليه بالعقل والنقل جميعا وانما قال فى الجملة وذلك ان ما هذا شانه لا يلزمه ان يوجد فيه ما يدل على ثبوته من حيث النقل والعقل جميعا بل ربما لم يوجد ما يدل على ثبوته لا من حيث النقل ولا من حيث العقل كقولنا مثلا القابل للشئ لا يخلو عنه وعن ضده ان كان له ضد ولا يخلوا عنه وعن مثله ان لم يكن له ضد كالبقاء انه على راى من يقول انه صفة وجودية وان هذه الصفة لم يوجد ما يدل على ثبوتها ولا على نفيها على ما صح عندنا وسنذكر ما قيل فيه وبالجملة هذا النوع كثير التحقق فى العقليات وربما لم يوجد فيه ما يدل عليه من حيث العقل وذلك كون الرب تعالى هل له صفات السمع والبصر عند من يرى ان الطريق فى اثبات هذه الصفات السمع واما العقل فلا يدل عليها وربما لم يوجد فيه ما يدل عليه من حيث النقل ولكن وجد فيه ما يدل عليه من حيث العقل كقولنا الظلم قبيح لذاته والكذب

قبيح

قبيح لنفسه وذاته والعدل والانصاف والصدق حسن لذاته فلما كان
الامر على هذه الاقسام لهذا المعنى قال الامام في الجملة اى فى هذا النوع ما
يستدل عليه بالعقل وبالنقل جميعا مثاله جواز رؤية الله تعالى فانا نستدل
عليها بالنقل والعقل جميعا وكذلك مسئلة شكر المنعم ووجوب النظر
يستدل على انه لا يجب الا بالشرع بالنقل والعقل جميعا فهذا تمام الكلام
فى هذه المسئلة والله الموفق متن

مسئلة اذا استدللنا بشئ على شئ فاما ان يكون احدهما اخص من
الثانى او لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على
الخاص وهو القياس فى عرف المنطقيين واما بالعكس وهو الاستقرا
النفير واعلم ان الغرض من هذه المسئلة حصر انواع ما يستدل
به على امر من الامور من طريق العقل وذكر الامام انواعا ثلثة القياس
والاستقرا والعكس الا انه ينحصر فى اربعة اقسام فيبطل الرابع
ويرجع الى احد اقسام هذه الثلثة فبقى المفيد ثلثة انواع وطريق
الحصر ان نقول اما ان يستدل بالكلى على الجزئ او بعكسه او
يستدل بالجزئ على الجزئ او بالكلى على الكلى والحصر ظاهر بنفسه
فالاستدلال بالكلى على الجزئ هو القياس مثل قولنا الجسم ممكن وكل
ممكن حادث ينتج ان الجسم حادث والاستدلال بالجزئ على الكلى
هو الاستقرا فانك اذا قلت كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزوية فقد استدللت
بتلك الجزيات على الكلى والاستدلال بالجزئ على الجزئ هو التمثيل

وذلك مثل قولنا السما جسم مولف فيكون حادثا كالبيت والنبيذ
مسكر فيكون حراما كالخمر وانما سموه بالتمثيل لانهم مثلوا صورة بصورة
فى الحكم المطلوب ثبوته فى الفرع وشبهوها بها واما الاستدلال بالكلى
على الكلى فهو راجع الى ما ذكرناه من الاقسام الثلثة اوبطل الاستدلال
به بيانه وذلك ان احدى الكليتين اذا كان داخلا فى الآخر كان
حريا لقياس عليه فان استدللنا بالداخل على المدخول فيه فهو القياس واما
ان لم يكن احدهما داخلا فى الآخر اندرجا تحت كلى واحد
فح يبطل الاستدلال باحدهما على الآخر بل لا يمكن الاستدلال باحدهما
على الآخر للعلم الضرورى ان يكون مباينا عن الآخر من جميع الوجوه لا يمكن
الاستدلال به على ما بناه فعلم ان ما يمكن ان يستدل به من طريق
العقل ليس الا الاقسام الثلثة والله الموفق بقى علينا من تمام هذا
الكتاب مباحث ثلثة البحث الاول ما معنى قول الامام الاستاذ
فيما اذا استدللنا بالعام على الخاص انه القياس فى عرف المنطقيين
فاعلم ان ههنا سوالا لا بد ذكر فى ذلك الموضع وذلك ان يقال
القياس فى اللغة عبارة عن التقويم يقال قاس النعل بالنعل
اذا قابله به فاطلاقه على المقدمتين فى قولنا الجسم مولف وكل مولف
محدث فالجسم محدث يكون خروجا عن قانون اللغة والجواب
عنه ان نقول اذا استدللنا بثبوت الحدوث للمولف وثبوت
المولف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلنا
تلك

تلك النسبة المجهولة وهي ثبوت الحدوث للجسم بالنسبتين المعلومتين
المذكورتين فصح استعمال القياس فيه لغة فلا يكون ذلك خروجا على
معنى اخر واما المنطقيون قالوا القياس قول مؤلف من قضايا
اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر واما الفقهاء فالقياس عندهم
رد فرع الى اصل لعلة جامعة بينهما مثل قولنا النبيذ مسكر فيكون
حراما بالقياس على الخمر وهو الذي يسميه المنطقيون تمثيلا ولما كان
القياس عند المنطقيين غير القياس عند الفقهاء قال الامام القياس
في عرف الفقهاء والمنطقيين والفقهاء لا يسمون قولنا الجسم مؤلف
وكل مؤلف حادث فالجسم حادث قياسا بل يسمونه دليلا فهذا
ما يتعلق بهذا اللفظ البحث الثاني اعلم ان الاستقراء على قسمين
تام وناقص اما الناقص فلا يفيد اليقين اصلا وذلك بان لا
يعد جميع الجزئيات التي لذلك الكلي بل الاكثر مع ايهام انه قد
عد الكل فربما كان حكم الاقل الذي تركه ولم يعده بالخلاف ومع
هذا الاحتمال لا يفيد اليقين وايضا اما ان يعد في جزئيات ذلك
الجزئي الذي وقع الخلاف فيه او لا يعده فيها فان كان الاول لزم
الحكم الذي وقع الخلاف فيه معلوما قبل الاستقراء واذا كان معلوما
قبل الاستقراء واستحال ان يكون الاستقراء الحاصل بعده مفيدا
للعلم به لان تحصيل الحاصل محال واما ان لم يكن معدودا في تلك الجزئيات
المذكورة فح احتمل ان يكون ذلك الجزئي غير المذكور بخلاف سائر

الحيوانات واما الاستقراء التام فهو الذي يعد فيه ساير الجزئيات
التي للكلي واحد ومن شرط الانتفاع به ان لا يوجد الجزئي الذي وقع
الشك فيه في اجزاء القسمة وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان
يكون الكلي يحتمل القسمة الحاصرة من وجهين مثاله ما اذا وقع الخلاف
في ان الناطق مايت او ليس فنتصفح جزئيات الحيوانات لا من حيث
انقسامه الى الناطق وغير الناطق فانك لو فعلت ذلك فقد
احدث الجزئي المشكوك فيه في اجزاء القسمة بل بقسمة من جهة اخرى
فنقول الحيوان ينقسم الى الماشي وغير الماشي ثم وجدنا المايت محمولا
على الماشي وغير الماشي فح نستفيد منه ان كل حيوان مايت ثم نقول
والناطق حيوان ينتج ان الناطق مايت الوجه الثاني ما اذا علمنا
ان كل حيوان مايت بالاستقراء وذلك بان نقول كل حيوان اما
ناطق واما ليس بناطق وكل ناطق وغير ناطق مايت قلت ينتج
ان الحيوان مايت اذا عرفت هذا فنقول اذا وقع الشك في جزء
من جزئيات الناطق هل هو مايت ام لا لاجل وقوع الشك في
اندراجه تحت الناطق وعلمنا في ذلك الوقت اندراجه تحت الحيوان
انتفعنا بذلك الاستقراء فنقول زيد حيوان وكل حيوان اما ناطق
او غير ناطق وكل ناطق مايت ينتج فزيد مايت ولو كان زيد
معلوم الدخول مثلا تحت الناطق لما احتجنا الى هذا الاستقراء
في اثبات كونه مايتا البحث الثالث اعلم ان الحكماء يمثلون في

بيان

بيان القياس التمثيلي يقولون السمآ متشكل فيكون حادثا كالبيت والذي وقع فيه النزاع السمآ وذلك يسمي بالفرع في اصطلاح الفقهآ والذي وقع الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى في اصطلاح الفقهآ بالاصل والذي اشترك فيه الاصل والفرع هو التشكل وهو الذي يعرف بالمعنى الجامع بين الاصل والفرع فاذا التمسك لابد فيه من هذه الاركان المعدوده اذا عرفت هذا فاعلم انه لايفيد اليقين ايضا لانه لايلزم من اشتراكهما في معنى اشتراكهما في جميع المعاني اذا عرفت هذا فنقول احتمل ان يكون الحكم في الاصل غير معلل بعلة وعند ذلك لايستقيم القياس وايضا احتمل ان يكون معللا بعلة غير موجودة في صورة النزاع وايضا احتمل ان يكون الفرع اختص بمانع من ثبوت هذا الحكم ومع هذه الاحتمالات لايحقق اليقين متن

واما الثاني فلايمكن الاستدلال باحدهما على الآخر اذا ندرجا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف الفقهآ وهو بالحقيقة مركب من القسمين الاولين

التفسير اعلم ان هذا اشارة الى الكلام في الاستدلال بالجزى على الجزى وهو الذي يسمى التمثيل في اصطلاح المنطقيين اذا عرفت

فنقول ان قوما من الفقهاء البله كان على عادتهم الحاق الفرع بالاصل من غير
جامع مشترك بينهما وكذلك قوم من المتكلمين كانوا يلحقون صورة بصورة
من غير ان يذكروا جامعا بين الصورتين كما قالوا اجمعنا على ان التذكر
لايولد العلم فكذلك النظر لايولد العلم بالقياس وقالوا السماء متشكل
فتكون حادثا بالقياس على البيت فلما تفطن الاذكياء لبطلان هذا النوع
من القياس قالوا لابد فيه من جامع مشترك بين الاصل والفرع
فاذا لايمكن الاستدلال باحدى الصورتين على الاخرى الا اذا اندرجا
تحت وصف مشترك بينهما كالاشتراك في قياس النبيذ على الخمر
وبيان كونه حراما فيستدل بثبوت الحرمة في الخمر على ان الاسكار
علة للحرمة لانه مناسب وقد ثبت الحكم على وفقه فيكون علة له ثم
اذا علمنا ان الاسكار علة استدللنا به على ثبوت الحرمة في الصورة
الاخرى وفي النبيذ مثلا وهذا المعنى المشترك له اسماء الاول المناط
والمراد به ماربط به الشي والاسكار ربط به التحريم فكان مناطا والثاني
الباعث لان الحكيم اذا علم ما في السكر من المفاسد بعثه ذلك
على الحكم بتحريمه والحامل وهو ايضا يحمل الحكيم على حرمته رفعا لما فيه
من المفاسد والداعي وهو قريب من الثاني والثالث والعلة
والمؤثر اما قوله بالحقيقة مركب من القسمين الاولين فاعلم ان

هذا القياس مركب من الاستدلال الكلي على الجزئي وبالجزئي على الكلي
فيكون مركبا من القياس في اصطلاح المنطقيين ومن الاستقراء بيانه
انا نستدل بثبوت الحكم في الاصل على ثبوته في الكلي اعني يستدل
بثبوت الحرمة في الخمر على ثبوته في كل مسكر وهو نسبة الاستقراء
من هذا الوجه ثم يستدل بثبوته في الفرع اعني النبيذ وهو من هذا
الوجه نسبة القياس فصح قوله انه في الحقيقة مركب من القسمين
الاولين اعني من القياس في اصطلاح المنطقيين الذي هو الاستدلال
بالكلي على الجزئي ومن الاستقراء الذي هو الاستدلال بالجزء على
الكل متن

ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام احدها ان يحكم بلزوم
شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم تحقيقا ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من
وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم
التفسير واعلم ان القياس اما ان تكون النتيجة مذكورة فيه صريحا
اولا تكون مذكورة فيه صريحا فالاول يسمى استثنائيا والثاني
اقترانيا مثال ما تكون النتيجة مذكورة فيه صريحا ان كان عند الله غنيا
فهو لا يظلم لكن الله غني فهو لا يظلم فالنتيجة وهي كونه لا يظلم

فالنتيجة وهي كونه لا يظلم قد صارت مذكورة في القياس صريحا واما القياس
الذي يكون نقيض النتيجة مذكورا فيه صريحا مثل قولنا ان كانت هذه الحمى حمى
يوم وهي لا تغير النبض تغييرا شديدا لكنها غيرت النبض تغييرا
ينتج انها ليست حمى يوم فقولنا حمى يوم فنقيضه ليست حمى يوم وقولنا
هذه حمى يوم الذي هو نقيض النتيجة التي هي قولنا ليست حمى يوم مذكور
في هذا القياس صريحا ثم القياس الاستثنائي اما ان يكون متصلا
او منفصلا والاقتراني وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه صريحا
مثل قولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف فهو محدث ينتج ان الجسم محدث
فقولنا الجسم محدث الذي هو نتيجة هذا القياس ليس مصرحا بها فيها
ولا نقيضها ثم القياس الاقتراني على ثلثة اقسام على ما سنبين
ان شاء الله تعالى فاذا ضممنا هذه الاقسام الثلثة الى الاستثناء
المتصل والاستثناء المنفصل صار المجموع خمسة اقسام وهي في الحقيقة
ستة اقسام بالشكل الرابع من القياس الاقتراني الا ان العلماء
تركوه لبعده عن الطبع وكثرة تكليفاته واقتصروا على الاقسام
الثلثة فلهذا قال الامام الاستاذ قدس الله روحه ثم القياس بالمعنى
الاول على خمسة اقسام ثم شرع في بيان القياس الاستثنائي
ومنه الاستثناء المتصل واعلم ان الاحتمالات الواقعة فيه اربعة

اقسام

اقسام اثنان منها ينتجان واثنان لا ينتجان اما الاولان المنتجان فاحدهما
ان يكون المستثنى منه عين المقدم فينتج عين التالى لانه متى وجد
الملزوم وجد اللازم مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
ينتج انه حيوان وانما كان ذلك تحقيقا للزوم الانسان اعنى لو
تحقق الانسان بدون الحيوان لا يكون الحيوان لازما للانسان
وقد فرضناه كونه لازما هذا خلف فاذا متى وجد الملزوم وجد اللازم
قطعا الثانى ان يكون المستثنى فيه نقيض المقدم كما لو قلت فى مثالنا
لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان لان انتفاء اللازم يدل على
انتفاء الملزوم وهذا ايضا انما انتج تحقيقا لمعنى اللزوم وح لا يكون
اللازم لازما فاذا انما حكمنا بصحة الانتاج فى هذين المثالين تحقيقا
لمعنى قولنا ان كذى من لوازم كذى واما الوجهان اللذان لا ينتجان
البتة فالاول منهما استثناء نقيض الملزوم لا نفيا ولا اثباتا اما نفيا
فلانك اذا استثنيت نقيض الملزوم لا نفيا ولا اثباتا يلزم انتفاء
اللازم الذى المحتمل ان يكون اللازم اعم من الملزوم كما اذا قلت فى
مثالنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان لا يفيد
لانه لا يلزم من عدم الخاص عدم العام والا لو كان متى انعدم الخاص
انعدم العام فح لا يكون العام عاما هذا خلف فاذن لا يلزم

من عدم الملزوم عدم اللازم لتحجيا للعموم على ماقررناه واما انه لايلزم من عدم
الملزوم وجود اللازم وذلك لاحتمال ان يكون اللازم مساويا للملزوم
فينعدم باعدامه كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وانه
متى انعدمت الشمس لايوجد النهار لكن الا لكون النهار مساويا لطلوع
الشمس ولما احتمل احتمل لانقطع بواحد منها الوجه الثانى من الاحتمالين
لاينتجان بانفسهما وهو ما اذا كان المستثنى عين اللازم فانه لايفيد وجود
الملزوم اذ لايلزم من وجود العام وجود الخاص ولما احتمل ان يكون
اللازم اعم من الملزوم لاجرم لم يلزم من وجوده وجوده كما اذا قلت
لكنه حيوان لاينتج انه انسان نعم اذا كان اللازم مساويا للملزوم
بدليل منفصل كانت بالوجوه الاربعة مفيدة كما فى قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود ينتج
الشمس طالعة فهذا مانقوله فى الاستثنائى متن
وثانيها التقسيم المنحصر الى قسمين ما به يلزم من رفع ايهما كان ثبوت الآخر
ومن اثبات ايهما كان ارتفاع الآخر
التفسير اعلم ان الامام الاستاذ لما فرغ من الكلام على القسم الاول
من القسمين اللذين هما نوعا القياس الاستثنائى وهو الذى يسمى بالاستثنائى
المتصل انتقل بعده الى الكلام على القسم الثانى وهو المنفصل اذا

عرفت

عرفت هذا فاعلم ان الامام لم يذكر هذا القسم بتمامه لغرض الايجاز والاختصار
ونحن لما قصدنا بيانا لشرحه فلابد من بسط ما اشار اليه فنقول المنفصلة
اما ان تكون حقيقية او غير حقيقية هي التي تمنع من الخلو ومن الاجتماع
كقولنا العدد اما زوج واما فرد واما غير الحقيقية فهي تنقسم الى ما تكون
مانعة من الجمع والى ما تكون مانعة من الخلو دون الجمع اذا عرفت هذا
فلنذكر هذه الاقسام واحكامها الاول المنفصلة الحقيقية فلا تخلو اما
ان تكون ذات جزئين او اكثر من ذات جزئين فان كانت جزئين فتحصل
منها نتايج اربعة مثاله قولنا العدد اما زوج او فرد لكنه فرد ينتج انه ليس
بزوج هذا واحد والثاني لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد الثالث لكنه
ليس بفرد ينتج انه زوج الرابع كلية ليس بزوج ينتج انه فرد فالحاصل
ان استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض
ايهما كان ينتج عين الاخر واما ان كانت اكثر من ذات جزئين مثل
قولنا العدد اما زايد او ناقص او مساو فان استثنيت عين
ايهما سبب ينتج نقيض الباقي مثل ان يقول لكنه زايد ينتج انه ليس
بمساو ولا ناقص وان قلت لكنه مساو ينتج انه ليس بزايد
ولا ناقص وعليك بالتركيب من نفسك الى تمام انواعه
واما ان كانت غير حقيقية لكنها تمنع الجمع دون الخلو فمثل قولنا
هذا الشيء اما حيوان واما نبات فهذه المنفصلة تمنع من الاجتماع

ولا تمنع من الخلو اما انها تمنع من الاجتماع نقيض قولنا هذا الشيء
حيوان هو انه لا حيوان واللاحيوانية اعم من النبات لان اللاحيوان
كما يصدق على النبات يصدق ايضا على غير النبات من الحجر والماء
والهواء والنار وغير ذلك فلو اجتمع في الشيء الواحد الحيوانية والنباتية
صدق عليه انه حيوان ونبات لكن النبات اخص من اللاحيوان
على ما علمت انفا وعندك على بديهي انه اذا صدق العام صدق
صدق الخاص فيلزم ان يصدق عليه اللاحيوانية ايضا فيصدق عليه
الحيوانية واللاحيوانية فيؤدي الى اجتماع النفي والاثبات وهو محال
واما انه يجوز الخلو من الحيوانية واللاحيوانية والنباتية وذلك من
حيث الاتي واللمي اما الاتي فلان كثيرا من الاشياء الموجودة ليست خ تامل ن
بحيوان ولا نبات كالحجر وغيره واما اللمي فلانه لو كان متى كذب
على الشيء كونه حيوانا صدق عليه انه نبات لزم ان يكون النبات
مساويا للاحيوانية فيكون الخاص مساويا للعام وهو محال اذا
عرفت هذا فلنرجع الى حكمها في الانتاج فنقول اذا استثنيت عين
ايهما كان انتج نقيض الآخر اعني انك اذا قلت في مثالنا لكنه
حيوان انتج ليس بنبات والا لزم صدق النفي والاثبات وهو
محال واما اذا استثنيت نقيض واحد منهما لا ينتج ثبوت الآخر
اعني لو قلت لكنه ليس بحيوان فلا ينتج انه نبات لما بينا من انهما

وصفان

وصفان يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الآخر واما ان
كانت المنفصلة غير حقيقية ولكنها مانعة من الخلو ولا تمنع من الاجتماع فلا
بد من ذكر مثالها ثم بيان كيفية انتاجها اما المثال فهو قولنا زيد اما ان
يكون في البحر واما ان لا يغرق فهذه تمنع الخلو عن الطرفين جميعا لانه
لو كذب عليه قولنا زيد في البحر صدق عليه انه ليس في البحر لان ارتفاع
النقيضين محال ولو كذب عليه قولنا لا يغرق يصدق عليه انه يغرق لما
عرفت من ان كذب النقيضين محال فيلزم ان يصدق عليه انه ليس في البحر
ويصدق عليه انه ليس يغرق ومتى كان عارفا لابد وان يكون في البحر
لانا لا نعني بقولنا في البحر الا ما يغرق من المياه فيلزم ان يكون في البحر
وان لا يكون في البحر وهو محال فعلمنا انها مع الخلو واما انها لا تمنع الجمع
فظاهر لان بهذا قد يكون في البحر مع انه لا يغرق وايضا لو قلنا
انه يمتنع الجمع لكان قولنا لا يغرق مساويا لنقيض قولنا يكون
في البحر فيلزم ان يكون العام مساويا لنقيض قولنا يكون في البحر
ولكن اللاغرق اعم من اللاكون في البحر فيلزم ان يكون مساويا
للخاص اذا عرفت هذا فنقول استثناء نقيض احدهما ينتج عين الآخر
بخلاف ما لعه الجمع مثاله ما اذا قلنا في مثالنا لكنه ليس
في البحر ينتج قطعا انه لا يغرق لانه لو لم يصدق نقيضه فيلزم من اجتماع

النفي والاثبات وهو محال وكذلك اذا استثنيت نقيض الجزء الاخر
وهو قولنا لا يغرق ينتج عين الاول وهو قولنا يكون في البحر والسبب
فيه انهما وصفان يمتنع الخلو المحل عنهما وامكن الاستدلال بارتفاع احدهما
على ثبوت الاخر والا لزم خلو المحل عنهما وقد بينا ان ذلك محال واما اذا
استثنيت عين ايهما لا ينتج لانهما وصفان يجوز ان يجتمعا ويجوز ان لا يجتمعا
فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر او انتفاؤه من انتفاء الاخر
فاذا قلت لكنه في البحر لا ينتج انه لا يغرق ولا ايضا يغرق اذا قلت
لكنه لا يغرق لا ينتج انه في البحر او ليس فيه فهذا ما اشار اليه الامام
الاستاذ قدس الله روحه على سبيل الايجاز والاختصار متن
وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما يثبت له البا او انتفا الالف
عن كل ما ثبت له الى ان ثم راينا البا ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا
بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم او لبعضه
التفسير واعلم لما فرغ الامام الاستاذ من ذكر القياس الاستثنائي
شرع في قياس الاقتراني وذكر ثلثة اشكال الاول ما شرع فيه
واعلم ان جزوه اربعة وقد اشار الامام اليها في هذا اللفظ المختصر ونحن
نبسط القول فيه فنقول ليعلم اولا ان لهذا الشكل في انتاجه شرطان
الشرط الاول ان يكون صغراه موجبة الثاني ان يكون كبراه كلية
فان فقد الشرطان او احدهما لا ينتج فههنا مقامان المقام الاول

لبيان

لبيان انه اذا وجد شرطان لابد وان يكون منتجا وذلك ان الصغرى اذا
كانت موجبة والكبرى كلية دخل الاصغر فى الوسط اما كله اذا كانت الصغرى
كلية او بعضه اذا كانت جزئية فاذا حكمنا على الاوسط بحكم سلبا كان او
ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا مثاله
اذا قلنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ينتج كل ناطق حيوان او
قلنا ولا شىء من الانسان بحجر ينتج فلا شىء من الناطق بحجر او قلنا بعض
الناطق انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض الناطق حيوان او
قلنا ولا شىء من الانسان بحجر ينتج بعض الناطق ليس بحجر المقام الثانى
لبيان انه اذا فقد الشرطان او احدهما لا تنتج اما اذا كانت الصغرى
سالبة حتى كانت الاصغر مباين الاوسط امكن ان يكون الاكبر المقول
على الاوسط مقولا على الاصغر ايضا واحتمل ان تكون مقولا عليهما
فصار الانتاج مشكوكا فيه والشك ينافى اليقين مثال ما يكون ثابتا له
قولنا لا شىء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان والحق ان كل انسان
حيوان واما مثال ما يكون ثابتا له قولنا لا شىء من الانسان بفرس وكل
فرس صهال والحق هنا انه لا شىء من الانسان بصهال فلما احتمل
واحتمل علم كونه عقيما فعلم ان الصغرى اذا كانت سالبة لا تنتج
واما بيان ان الكبرى اذا لم تكن كلية لا تنتج وذلك لان الاكبر ربما
كان اعم من الاصغر فاذا حكم على بعض الاوسط بالاكبر احتمل ان يكون

ذلك البعض المحكوم عليه بالاكبر من الاصغر الذي حكم به على الاصغر واحتمل
ان يكون هو مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
فرس لا ينتج ان كل انسان او بعضه فرس بل الحق انه لا شيء من الانسان
بفرس ومثال ما يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر من الاكبر هو المحكوم به على
الاصغر قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق هاهنا ان
كل انسان ناطق ولما احتمل واحتمل صار مشكوكا والشك مع اليقين
لا يجتمعان واذا علمت فيما اذا انتفا احد الشرطين فاذا انتفا معا كان
اولى عدم الانتاج اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا حكمنا بثبوت الالف
لكل ما يثبت له الفا او بانتفاء الالف عن كل ما يثبت له الفا اشارة
الى بيان ان الكبرى تارة تكون موجبة وتارة تكون سالبة وقوله ثم
رأينا الفا ثابتا لكل الجيم او لبعضه اشارة الى بيان الصغرى تارة
تكون موجبة كلية او جزوية مثال قياسه هكذا كل ج ب وكل ب
ا ينتج ان كل ج الفا هذا هو الضرب الاول من الشكل الاول واليه
وقعت الاشارة بقوله اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له
الفا فاما قلنا في الكبرى هذا القياس لكل ما ثبت له الفا فالالف ثابت
له ثم رأينا الفا ثبت لكل ما ثبت له الجيم حيث قلنا فكل ج ب واما
اذا قلنا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا واليه
وقعت الاشارة بقوله او انتفاء الالف عن كل ما ثبت له الفا

وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما اذا قلنا بعض ج ب وكل
ب ا ينتج ان بعض ج ا وهذا هو الضرب الثالث من الشكل الاول
واما اذا قلنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج فبعض ج ليس ا
وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الاول فهذا ما اشار اليه الامام
الاستاذ قدس الله روحه متن

ورابعها اذا حكمنا بان الالف ثابت للبا الى اخر ما قرره .

التفسير لما فرغ الامام من الشكل الاول ومن الاشارة الى ضروب
وبين انه ينتج المطالب الاربعة انتقل منه الى الشكل الثاني وهو لا
ينتج الا السالب وله شرطان في انتاجه الشرط الاول اختلاف
مقدمتيه بالكيف اعني لا بد وان يكون احدهما سالبة والاخرى
موجبة او في حكم المختلفين في الكيف والشرط الثاني ان تكون
كبراه كلية اما الاول فلان المشترك كان في لازم واحد سلبا كان
او ايجابا قد تكون متغايرة وقد تكون متدافعة فلا يصح الاستدلال
به على التعاند ولا على التوافق اما بيان الثاني وهو ان الكبرى
فيه لا بد وان تكون كلية وذلك لانه لو لم تكن كلية لكانت جزئية وذلك
باطل في الانتاج لان الاكبر الذي حمل على بعض الاوسط فلا يكون
غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس كل انسان

ابيض والحق انه لاشيء من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا
كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطق والحق ان كل انسان
حيوان فلما احتمل واحتمل علم عقيمه اما اذا جعلنا هذه الكبرى الجزئية
صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطق وكل انسان ناطق
لزم كل انسان حيوان وهو صادق لان سلب الخاص عن
بعض العام صادق واما على التقرير الاول يلزم سلب العام
عن بعض الخاص وهو كاذب اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير
اللفظ واما قوله اذا هكذا بان الالف ثابت لكلا للباء ومسلوب
عن الجيم واعلم ان صورة هذا القياس يقع على وجهين الاول ما اذا
قلنا لاشيء من ج ا وكل ب ا ينتج لاشيء من ج ب ومثاله
من المواد قولنا لاشيء من الحجر بحيوان وكل انسان حيوان ينتج لا
شيء من الانسان بحجر ولما عرفت انه ينتج السالب الكلي بالطريقين
المذكورين فهو ايضا ينتج السالب الجزئي وله طريقان الاول
قولنا كل ج ب وليس كل ا ب ينتج ليس كل ج ا الثاني لاشيء
من ج ب وكل ا ب ينتج ليس ج ا اما قوله وان كان وقت
السلب والايجاب واحدا كفى ذلك في مباينة الطرفين واما
اذا لم يتعين الوقت لم ينتج لان عند اعتقاد الدوام في احد الطرفين

الى

الى اخره واعلم ان هذا اشارة الى شرط اخر لابد من اعتباره
فى كون هذا القياس منتجا وتقريره ان نقول الوقت الذى حكم فيه
بالسلب والايجاب لايخلو اما ان كان معينا محدودا او كان وقت
النفى غير وقت الاثبات او اطلق الامر اطلاقا من غير تعرض لبيان
وقت السلب والايجاب هل هو متحد او متعدد فان كان الاول
ينتج سلب احد الطرفين عن الآخر مثاله قولنا كل ج ب فى هذا
الوقت المعين ولا شئ من ا ب فى غير ذلك الوقت ينتج انه لا
شئ من ج ا فى غير ذلك الوقت واما اذا كان الثانى وكان
الوصف من الامور العارضة المفارقة فلا ينتج مثاله قولنا كل
انسان متحرك فى هذا الوقت ولا شئ من الناطق بمتحرك فى وقت
آخر لا ينتج انه لا شئ من الانسان بناطق واما ان كان الثالث
وهو ان يطلق الكلام ولا يتعرض فيه الوقت المعين فهذا على التفصيل
فنقول الصفات اما ان يكون من العوارض المفارقة او يكون من اللوازم
فان كان الاول فلا يمكن الاستدلال به على التباين ولا على التوافق
واما الاختلاف فى اللوازم الواحد لما لم يمكن للاشياء المختلفة لا
جرم صح الاستدلال باختلاف اللوازم على الاختلاف فى
الملزومات ولا على التوافق فكذى لا يمكن الاستدلال باختلاف
العوارض على اختلاف المعروضات فالشئ الواحد قد يختلف

عوارضه ولا يلزم من ذلك سلبه عن نفسه اذا عرفت هذا فنقول اذا
اطلق الكلام ولم يتعرض لوقت السلب والايجاب فان كانت القضيتان
تحتملتان لصدقهما لا ينتج فاما اذا اعتقد بان الايجاب دايم انتج
مثاله لا شيء من الانسان بفرس دائما وكل صهال فرس دائما ينتج
لا شيء من الانسان بصهال او اعتقدنا دوام طرق السلب ولم
يتعرض للمسلوب مثل قولنا لا شيء من الفرس بضاحك وكل انسان
ضاحك ينتج لا شيء من الفرس بانسان والا لزم اجتماع النفي
والاثبات وذلك لو اعتقدنا دوام الايجاب ولم نتعرض للنفي
مثل قولنا لا شيء من الفرس بكاتب بالقوة وكل انسان كاتب
دائما بالقوة ينتج لا شيء من الفرس بانسان واعلم ان ضروب
هذا الشكل ايضا اربعة الاول من الكليتين والكبرى سالبة
كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا ومن المراد
كل انسان ناطق ولا شيء من الفرس بناطق ينتج لا شيء من الانسان
بفرس بيانه من وجوه ثلثة وهو ان النطق لما كان حاصلا لكل
انسان وغير حاصل لشيء من الفرس كان بين الانسان والفرس
مباينة لانهما لو يتباينا لكان الفرس موصوفا بالنطق كما ان الانسان
موصوف بالنطق وهو محال الثاني اذا عكسنا كبراه ارتد الى الثاني
من الشكل الاول هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من الناطق

بفرس

بفرس ينتج لاشي من الانسان بفرس واذا ارتد الى الشكل الاول فقد علمت
ان شرطه صحة انتاج الاول ضروري حصل العلم بصحة المطلوب الوجه
الثالث الخلف وطريقه ان نقول ان كذب قولنا لاشي من الانسان
بفرس صدق نقيضه وهو قولنا بعض الانسان فرس وكان حقا لاشي من
الفرس بناطق ينتج بعض الانسان ليس بناطق وكل انسان ناطق
هذا خلف الضرب الثاني من الكليتين والصغرى سالبة لاشي من
ج ب وكل ا ب ينتج لاشي من ج ا مثاله من المراد لاشي من الانسان
بفرس وكل صهال فرس ينتج لاشي من الانسان بصهال وبيانه بالطرق
الثلاثة الا ان هاهنا يحتاج الى عكس اعني تعكس الصغرى ونجعلها كبرى
ثم نعكس النتيجة مثاله لاشي من الفرس بانسان فنجعل هذه المقدمة صغرى
ونجعل الكبرى الموجبة صغرى كما هي هكذا كل صهال فرس ولاشي من الفرس
بانسان ينتج لاشي من الصهال بانسان وليس هو المطلوب لنا
وانما مطلوبنا لاشي من الانسان بصهال فنعكس النتيجة لاشي من
الانسان بصهال وهو المطلوب الضرب الثالث من صغرى موجبة
وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ج ب ولاشي من ا ب فبعض
ج ا ومن المراد بعض الحيوان انسان ولاشي من الفرس بانسان
فبعض الحيوان انسان كان الفرس مباينا لذلك البعض من الحيوان

والعكس وطريقه ان نعكس الكبرى وكذى بعض الحيوان انسان ولا
شئ من الانسان بفرس ينتج من رابع الاول بعض الحيوان ليس بفرس
واما الخلف فلو لم يصدق قولنا بعض الحيوان ليس بفرس صدق نقيضه
وهو قولنا كل حيوان فرس ولا شئ من الفرس بانسان ينتج من ثانى الاول
ولا شئ من الحيوان بانسان وكان بعض الحيوان انسان هذا خلف
الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى موجبة كلية كبرى مثاله ليس كل
ج ب وكل ا ب ينتج فليس كل ج ا ومن المواد ليس كل حيوان
انسان وكل ناطق انسان ينتج ليس كل حيوان ناطقا بيانه
وهو ان الانسان لما لم يكن حاصلا لبعض من الحيوان وهو حاصل لكل
ناطق كان بين الناطق وبين ذلك البعض من الحيوان مباينة واما
طريق الخلف فهو انه لو كذب قولنا ليس كل حيوان ناطق يصدق
نقيضه وهو قولنا كل حيوان ناطق وكل ناطق انسان انتج كل
حيوان انسان وكان حقا انه ليس كل حيوان انسان هذا
خلف واما العكس فلا يمكن بيانه لان الصغرى سالبة جزئية
وهو لا يقبل العكس والكبرى موجبة وهى تنعكس جزئية والجزئيتان لا
ينتجان على ما قررناه فى المنطق متن

وخامسها اذا حصل وصفان فى محل واحد عدا الصادقه اما فى الخارج

فربما

فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلاجرم كان اللازم منه هو الحكم الجزوى .

التفسير هذا هو الشكل الثالث من الاشكال المنتجة واعلم ان له شرطان فى صحة انتاجه الاول ان تكون صغراه موجبة لان الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مثاله قولنا لاشى من البياض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق ههنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا فيه مثل ما اذا قلنا لاشى من البياض بسواد وكل بياض لون والحق ههنا الايجاب فلما احتمل واحتمل علم انه عقيم البعض الذى فيه الاصغر مغايرا للبعض الذى فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء ههنا ومن المحتمل ان لا يكون مغايرا فيحصل الالتقاء ههنا بينهما مثال الاول قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس والحق انه لاشى من الانسان بفرس ومثال الثانى بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق والحق انه كل انسان ناطق ولما احتمل واحتمل علم عقيم اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير اللفظ ثم نصدد ضروبا واما قوله اذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه اما فى الخارج فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فاعلم ان هذا اشارة الى بيان ان هذا الشكل الثالث لا ينتج الا الجزى بعد استكمال الشرايط

وبيانه ان الاوسط فى هذا الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين
على الشى لابد وان يجتمعان فيه فيحصل الالتقاء بينهما فى ذلك الشى الذى
حملا عليه وذلك يقتضى حمل احدهما على الآخر لا محالة اذا ثبت هذا فنقول
احتمل ان يكون ذلك الحمل كليا واحتمل ان لا يكون كليا لان المحمول
يحتمل ان يكون اعم من الموضوع والبعض الحاصل فى ذلك الموضوع فان
صار ملاقيا للمحمول الثانى الا ان البعض الاخر لا يكون ملاقيا بل
مباينا عنه واحتمل ان يكون كذلك فاذا احتمل ان يصدق كليا
واحتمل ان لا يصدق كليا ولكنه يصدق جزئيا فاذا صدق الجزئى
معلوما والكلى مشكوك لاجرم طرحنا المشكوك وحكمنا المعلوم
وقلنا انه ينتج جزئيا مثاله الاول كل انسان ناطق ينتج بعض الحيوان
ناطق اذا عرفت هذا فنقول ضروب هذا الشكل ستة الاول
من كليتين موجبتين مثاله قولنا كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض
ب ا ومن المراد قولنا كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق بيانه بعكس الصغرى هكذا بعض الحيوان
انسان وكل انسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق من الضرب
الثالث من الشكل الاول وطريق الخلف لو لم يصدق قولنا
بعض الحيوان ناطق يصدق نقيضه وهو قولنا لا شى من الحيوان بناطق

نقول

فنقول كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق ينتج لا شيء من الانسان
بناطق وكان حقا كل انسان ناطق هذا خلف الضرب الثاني
من الكليتين والكبرى سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج
بعض ب ليس ا وبيانه بعكس الصغرى والعكس مثاله من المواد
قولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس ينتج بعض الحيوان ليس
بغرس وهذا ايضا تنبيه بعكس الصغرى وبالخلف الضرب الرابع
من جزئية موجبة صغرى وسالبة كبرى مثاله بعض ج ب ولا شيء
من ج ا ينتج بعض ب ليس ا ومن المواد قولنا بعض الحيوان انسان
ولا شيء من الحيوان بنبات ينتج بعض الانسان ليس بنبات
وهذا تنبيه بما قلناه والحاصل ان هذه الضروب الاربعة ترجع الى
الشكل الاول بعكس الصغرى وينتج بحجة اتاجه فهذا هو القانون
الكلي في هذا الباب الضرب الخامس من موجبتين والكبرى
جزئية مثاله كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا ومن المواد
كل حيوان حساس وبعض الحيوان انسان ينتج بعض الحساس
انسان وهذا لا يمكن بيانه بعكس صغرا ولانك لو عكستها صارت
جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس كبراه ثم تعكس النتيجة هكذا
بعض الانسان حيوان وكل حيوان حساس فبعض الانسان
حساس فتنعكس هذه النتيجة فنقول اذا صدق بعض الانسان

حساس صدق لبعض الحساس انسان وهو المطلوب الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى مثاله كل ج ب وليس كل ج ا ينتج ليس كل ب ا ومن المواد كل حيوان حساس وليس كل حيوان انسان ينتج فليس كل حساس انسان وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لانك ان عكست الصغرى انعكست جزئية ولا قياس عن الجزئيتين وان عكست كبراه لا يمكن ان السالبة الجزئية لا تنعكس ولكن يمكن بيانه من وجهين الاول طريقة الخلف وهو انه لو لم يصدق قولنا ليس كل حساس انسان صدق نقيضه وهو قولنا كل حساس انسان.
فينتظم القياس هكذا كل حيوان حساس وكل حساس انسان ينتج فكل حيوان انسان وكان حقا ليس كل حيوان انسان هذا خلف
والوجه الثاني لبيانه وهو ان نفرض الحيوان الذي ليس بانسان فرسا فنصدق لا شيء من الفرس بانسان ثم نقول كل فرس حيوان وكل حيوان حساس ينتج فكل فرس حساس ثم نقول كل فرس حساس ولا شيء من الفرس بانسان ينتج فليس كل حساس انسانا وهو المطلوب متن

الركن الثاني في تقسيمات المعلومات

المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما التفسير قد علمت حقيقة الركن والفرق بينه وبين الشرط حيث قلنا الركن ما يتوقف عليه الشيء وهو جزء من ذلك الشيء والشرط ما يتوقف عليه الشيء وهو خارج

خارج عن ذلك الشي فعلى هذا يكون انتفاء الموانع من قبيل الشروط ولا
مشاحة في الاسامي حتى ان لنا ان نسمي الركن شرطا بمعنى انه يتوقف
عليه الشي لكان له ذلك الا انه يخالف الاصطلاح اذا عرفت هذا
فنقول اما من يثبت الحال من اصحابنا والمعتزلة فلا نسلم فيما ذكره الامام
وذلك ان المعلوم عند اصحابنا اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا
ولا معدوما وهي الواسطة بين الوجود والعدم وهي المسماة بالحال الا
ان الامام رحمه الله تعالى يقول كل ماله ثبوت في الخارج بوجه ما فهو
الذي نعنيه بالوجود فعلى هذا نقول المعلوم اما ان يكون له ثبوت
في الخارج بوجه ما او لا يكون فان لم يكن فهو مرادنا من المعدوم وان كان
فهو مرادنا من الموجود وعلى هذا يكون منحصرا بالضرورة متن

المسئلة الاولى من احكام الوجود تصور الوجود والعدم بديهي لان
ذلك التصديق موقوف على هذين التصورين وما يتوقف عليه
البديهي اولى ان يكون كذلك ولان العلم بالوجود جزء من العلم
باني موجود واذا كان العلم بالمركب كان العلم بجزئه بديهيا
يتصور في الحال

التفسير لما فرغ الامام رحمه الله تعالى من تقسيم المعلومات الى الموجود
والمعدوم شرع يتكلم فيما يختص كل واحد منهما من المباحث وذلك
في ثلث مسائل المسئلة الاولى زعم ان تصور الوجود والعدم بديهي

وهو اختيار الامام في جميع كتبه واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه
الامام في هذا الكتاب وتقريره هو ان تصديقنا بان المعلوم اما ان
يكون موجودا او معدوما ضروري لما بينا من الانحصار واذا كان العلم
البديهي حاصلا بان المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما وقد تقرر
ان التصديق موقوف على التصور لاستحالة الحكم مع عدم الشعور
بالمحكوم به وعليه كان تصور الوجود والعدم بديهيا لان ما يتوقف
عليه البديهي لو لم يكن بديهيا كان نظريا والموقوف على الموقوف
على الشي موقوف على ذلك الشي فيكون البديهي موقوفا على النظري
فيكون البديهي نظريا وهو محال وايضا قبل العلم وقبل الوقوف
على ما يفيد ذلك الشي الذي يتوقف عليه البديهي لابد وان لا يكون العلم
به حاصلا والشك في الشي شك فيما يتوقف عليه ذلك الشي فيلزم
ان يكون الشك حاصلا في البديهيات قبل الوقوف على ذلك
الشي المفيد لما يتوقف عليه هذا محال هذا وجه ما اشار اليه ههنا
الوجه الثاني ما اشار اليه الامام رحمه الله تعالى في هذا الكتاب قال
اني اعلم بالضرورة اني موجود فيكون العلم بالوجود جزء من العلم
باني موجود واذا كان علمي باني موجود ضروريا لزم قطعا ويقينا
ان يكون العلم ضروريا وتقريره مما قدمناه من الوجهين في الوجه
الاول واعلم ان ههنا سوالات على ما ذكره الامام ذكرته مرارا وهو

ان

ان يقال مايتوقف عليه التصديق البديهي لابد وان يكون بديهيا نزيد
به ان الشعور به في الجملة لابد وان يكون بديهيا او نزيد به ان مايتوقف
عليه التصديق البديهي لابد وان يكون معلوم الحقيقة بالبديهة ان اردت
به الاول فهو مسلم ولانزاع فيه وانما النزاع في ان الوجود معلوم
الحقيقة بالبديهة او بالاكتساب وان اردت به الثاني فهذا ممنوع وظاهر
انه ليس كذلك الصورة الاولى انا نعلم قطعا وجودنا وانفسنا والعلم
بالنفس جزؤ من العلم بوجودي لنفسي فيلزم على ماذكره ان تكون حقيقة
النفس معلومة بالبديهة ونحن نعلم بالضرورة ان العلم بحقيقة النفس ليس
بديهيا وكيف يجوز ذلك والعقلاء اختلفوا فيها اختلافا لايكاد
ان ينضبط الصورة الثانية اعلم بالبديهة ان ذات الله امان
تكون معلومة اولاتكون معلومة فيلزم ان تكون العلم بحقيقة ذات
الله تعالى بديهي وهو محال لاسيما على مايعتقده الامام الاستاذ
فان المختار عنده ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر الصورة
الثالثة نعلم بالضرورة ان في المغناطيس خاصة بجذب الحديد
وان كنا لانعلم حقيقة تلك الخاصة وكذلك الخواص خواص الادوية
والاغذية وله ان يقول لانسلم ان في المغناطيس خاصة تجذب
الحديد بل ذلك لمجرى العادة الصورة الرابعة لاشك انا نعلم بالضرورة
ان الجن والملك والروح اما ان تكونوا موجودين او معدومين فيلزم

ان تكون حقايق هذه الاشيا معلومة بالبديهة ومن المعلوم ان الامر ليس كذلك وبالجملة
فالصور التي ترد نقضا على هذه القاعدة فهي كثيرة الوجه الثالث لبيان ان الوجود
لا يمكن تعريفه وهو الذي ذكره الامام الاستاذ في الملخص فقال تعريف الوجود اما
بنفسه وهو محال لان المعرف لابد وان تكون معلوما قبل المعرف ومعرفة الشيء
قبل نفسه وهو محال او باجزائه وهو محال لانها ان كانت موجودة لم توقف الشيء
على نفسه وان لم يكن فعند اجتماعها اما ان لا يحصل زايد فيكون الوجود محض ما ليس
بموجود او يحصل فيكون هو الوجود وتلك الامور معروضاته فلا تكون اجزاؤه
اجزاؤه او بالخارج وهو محال لما ثبت في المنطق ان الرسم لا يفيد تصور الماهية المرسومة
الوجه الرابع وهو ان الاستقرا دل على انه لا شيء اعرف من الوجود فاستحال التعريف
لانا لو عرفناه لابد وان يكون ما به التعريف اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود
والاعتراض على الثالث ان يقال ما المانع من تعريف الشيء بنفسه وهو التعريف
اللفظي الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اوضح منه عند السامع وهو
مذهب المتكلمين من اصحابنا جوابه ان يقال التعريف اللفظي لا يفيد معرفة
الحقيقة وانما يفيد تعريف اللغات والاسامي للمسميات بها والسوال
الثاني ان يقال لم لا يجوز تعرفه باجزائه مع ان تلك الاجزاء وجودات في نفس
الامر وانما يلزم توقف الشيء على نفسه ان لو عرفنا الوجود باجزائه من حيث هي
وجودات وليس كذلك والجواب تلك الاجزا لما كانت لا حقيقة لها سوى
انها وجودات فلو عرفنا الوجود بتلك الاجزا يلزم ان تكون معلومة قبل وجود
المعرف بها فيلزم ان تكون معرفة الوجود موقوفة على معرفة الوجود فيكون
الشيء موقوفا على نفسه وهو محال السوال الثالث لم لا يجوز ان يعرف الوجود
باجزائه مع انها ليست وجودات اما قوله عند اجتماعها اما ان يحصل زايدا

او

او لا يحصل قلنا لا يحصل اما قوله في تكون الوجود محض ما ليس بوجود قلنا نعم وما
الدليل على امتناعه اليس قد زعموا مثبتو الحال من المعتزلة ان الوجود لا موجود ولا معدوم
فلم قلتم ان هذا المذهب محال ولا يمكن دعوى الضرورة فيه مع الاختلاف جوابه ما سياتي
من ابطال القول بايجاب السؤال الرابع ما ذكرتم يطرد في جميع الاحوال التعريف مثلا ولا يمكن
تعريف الانسان لان تعريفه اما ان يكون بنفسه وهو محال او باجزائه وهي اما ان تكون انسانا
او لا تكون فان كان الاول لزم توقف الشيء على نفسه وهو محال وان كان الثاني
فاما ان يحصل عند الاجتماع زائد او لا يحصل فان لم يحصل يكون الانسان محض
ما ليس بانسان وان يحصل يكون ذلك هو الانسان وهذه معروضاته فلا تكون اجزاؤه
اجزاؤه وهذا باطل قطعا فقال الامام الاستاذ قدس سره وعندي ان التصورات غير
مكتسبة فقلت له هب انه كذلك الا انه يلزم ما ذكرتم ان لا تكون ماهية مركبة من
الاجزاء وهو معلوم البطلان بالضرورة واحتج من قال الوجود غير معلوم بالبداهة لوجوه الوجود ح
الاول وصف غير مستقل بالمعقولية وما كان كذلك كان معقوليته تبعا للغير
فاذن معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضاتها التي هي الماهيات التي هي اولى التصور
فالوجود التابع تصوره لتصورها اولى ان لا يكون اولى التصور الثاني لو كان الوجود
اولى التصور ~~فالوجود التابع تصوره لتصو~~ لكان العلم بكونه مشتركا وزائدا
على الماهيات اوليا لان كونه مشتركا وزائدا اما ان يكون نفس الوجود او لازما
من لوازم الوجود فان كان الاول فالامر ظاهر وان كان الثاني كان الملزوم علة
للازم والعلم بالعلة علم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود التي هي علة لهذه الامور
ضرورة ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الثالث هو ان قوما اشتغلوا بتعريف
الوجود فلو كان ماهية الوجود متصورة لهم تصورا اوليا استحال منهم طلب ما هو حاصل
عندهم كالعلم بان الكل اعظم من الجزء ولما كان حاصلا عندهم امتنع منهم طلب
ذلك البرهان الرابع لو كان تصور الوجود اوليا لما احتيج في ذلك الى البرهان

وما وقع الخلاف فيه   انه ليس باولى التصور وقد تكلمنا على هذه الوجوه فى كتاب
التحقيق فى الخلافيات فمن اراد فليطالعه وبما قرره الامام   الله عليه فى ان الوجود
اولى التصور يعلم ان العدم اولى التصور مع ان بعض الناس زعم ان العدم غير متصور اصلا
وسيأتى الكلام عليه ان شاء الله تعالى متن ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع
منا ان الوجود وصف مشترك فيه بين سائر الموجودات والاقرب انه ليس كذلك
التفسير اعلم ان اكثر الحكماء ذهبوا الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات والى
هذا المذهب صار اكثر المعتزلة وجمع من اصحابنا وذهب بعض المتقدمين من الحكماء الى ان وجود
كل شئ هو حقيقته وربما اطلق اسم الوجود على سائر الموجودات بحسب الاشتراك
اللفظى والى هذا المذهب صار ابو الحسين البصرى من المعتزلة وجمهور اصحابنا
رحمهم الله قالوا انه مذهب ابو الحسن الاشعرى واختيار الامام فى هذا الكتاب
وفى كتاب الاربعين مثله فى الــ انه وصف مشترك بين الموجودات كما هو
مذهب الفلاسفة والمعتزلة متن
لانه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الموجود قائما بما ليس بموجود
وتجويزه يفضى الى الشك فى وجود الاجسام
التفسير لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله عليه من نقل المذاهب شرع فى اقامة
الدليل على ما يختاره من ان الوجود ليس وصفا مشتركا لكان صار
اليه الشيخ ابو الحسن وتقريره ان نقول لو كان الوجود وصفا مشتركا
لكان   للماهية لا محالة لان الماهية من حيث تلك الماهية غير مشترك
فيها والوجود من حيث هو مشترك فيه ان سائر الماهيات ويمتنع ان
يكون ما به الاشتراك عين ما ليس به الاشتراك فاذن لو كان الوجود
مشتركا لزم بالضرورة ان يكون مغايرا للماهية اذا ثبت هذه المقدمة فنقول قيام الوجه
بالماهية اما

اما ان يكون مشروطا بكون الماهية موجودة اولا تكون مشروطا فان كان
الاول قلنا فاما ان يكون مشروطا بهذا الوجود او بوجود اخر والاول محال
لان الشرط مقدم على المشروط تقدما بالذات فلو كان الشي شرطا لنفسه
لزم تقدم الشي على نفسه وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون الشي
موجودا بوجودين ثم ننقل الكلام الى الوجود الذي جعلناه شرطا
ويرد التقسيم فيه بعينه وان كان الثاني لزم قيام الصفة الثبوتية
بما ليس بموجود وذلك يوجب تطرق الشك في وجود الاجسام
لانا لانشاهد منها سوى الوانها ومقاديرها اعراض فلو جوزنا قيام
الصفة الثبوتية بما ليس بموجود فلعل ما نشاهده من الوان الاجسام
ومقاديرها اعراض قايمة بمحل ليس بموجود وكل مذهب ادى الى هذا
المحال فهو باطل فهذا غاية تقرير هذا الدليل والسوال عليه ليس
الا في موضع واحد وهو ان الوجود قايم بالماهية من حيث هي هي
من غير اشتراط وجودها او عدمها وهذا لان الماهية من حيث هي هي
مغايرة للوجود والعدم بدليل صدق حمل كل واحد منهما عليها مع انه
لابد وان يكون المحمول مغايرا للموضوع واما تجويز قيام الصفة
الوجودية بما ليس بموجود فاعلم ان البديهة فرقت بين صفة
الوجود وغيرها من الصفات واذا فرقت البديهة بينهما لا يلزم
الشك المذكور الحجة الثانية لبيان ان الوجود يمتنع ان يكون

مشتركا فيه بين الماهيات هو انه لوكان مشتركا لابد وان يكون صفة للماهية
فيكون ثبوته للماهية متوقفة على ثبوت الماهية فى الخارج فان حصول الشيء
متوقف على ثبوت ذلك الشيء فى نفسه واما ان ما لا ثبوت له فى
نفسه ولا يعنى له كون الماهية موجودة فيلزم منه اما كون الشيء سابقا
على نفسه او اجتماع المثلين الثالث وهو ان ما لا ثبوت له ولا يسمى
له فى الخارج استحال الوجود لوكان زايدا على الماهية فلا يخلو اما ان كان
ثابتا اولم يكن والاول يوجب التسلسل والثانى يقتضى ان يكون الوجود
معدوما فيكون الموجود معدوما لان الموجود هناك ليس الا الماهية والوجود
وكل واحد منهما ليس امر وجوديا وهو محال بالضرورة الرابع لوكان الوجود
مشتركا يلزم ان يكون كل ما جاز على الوجود جاز على غيره وما وجب
لغيره وما استحال عليه استحال على غيره فيلزم ان يكون كل ما جاز على
الوجود جار على على غيره جميع افراد الموجودات واجبة وممكنة وقديمة
وحادثة وكل ذلك محال فهذا جملة ما يمكن ان يستدل به على ان الوجود
غير مشترك متن
احتجوا بان المقابل للنفي واحد والا لبطل الحصر العقلي فيجب ان يكون
الاثبات الذى هو المقابل للنفى واحدا
التفسير لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله تعالى من تقرير هذه الدلايل الدالة
على ان الوجود يمتنع ان يكون مشتركا شرع بعده فى اقامة الدليل
الدلائل

استحال ان يحصل له غيره فى الخارج والعلم به ضرورى
فيلزم ان يكون حصول الوجود للماهية موقوفا على كون
الماهية موجودة فيلزم منه اما كون الشيء سابقا على
نفسه ع

الدلايل على ان الوجود مشترك الاول السلب لايقابله الا واحد
ضرورة انه لاواسطة بين طرفي النقيض ولولا ان الايجاب امر واحد والا لم
يكن المقابل للسلب امرا واحدا بل امور كثيرة وح يبطل الحصر المعلوم بالضرورة
مثاله اذا قلنا الامر اما نفي واما وجود فلو لو لم يكن الوجود مشتركا لكان
نفس الماهية فيصير قولنا الامر اما نفي واما وجود جاريا مجرى قولنا الامر
اما نفي واما سواد ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الانحصار متن
ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن التقسيم مشترك
بين القسمين التفسير
هذا هو الدليل الثاني من الادلة التي يحتجون بها وتقريره ان نقول
انا يمكننا ان نقسم الموجود الى الواجب والممكن فنقول الموجود اما
اما ان يكون واجبا او ممكنا وهذا التقسيم ما يشهد العقل بصحته
بالضرورة واذا ثبت هذا فنقول التقسيم الصحيح يستدعي موردا
مشتركا امر معلوم بالضرورة فلولا ان الواجب والممكن يتشاركان
في الوجود والا لما صح ذلك متن
ولانا اذا علمنا وجود الشيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير كونه جوهرا
او عرضا وذلك يقتضي كون الوجود مشتركا بينهما
التفسير هذه هي الحجة الثالثة لبيان كون الوجود مشتركا بين ساير
الموجودات وتقريرها انا نقول اذا اعتقدنا موجودا هو عرض ثم اعتقدنا

ذلك الموجود بعينه جوهرا فانه يزول الاعتقاد بعرضيته ولا يزول اعتقاد
وجوده ولولا ان وجود العرض مساويا لوجود الجوهر والا لزال اعتقاد
وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الوجود
مغاير للماهية والحقايق مشترك بينهما وهو المطلوب وهنا دليل آخر
فى اثبات هذا المطلوب منها انا نتصور الحقيقة ونشك فى كونها
موجودة او معدومة والمعلوم غير المشكوك فيه فالوجود زايد على الماهيات
لا يقال هب ان الماهية لما امكن تعلقها عند عدمها فى الخارج
وجب ان تكون مغايرة لوجودها فى الخارج لكن يستحيل ان نعقل
الماهية عند عدمها فى الذهن فكيف توجب هذه الحجة ان يكون
الوجود الذهنى زايدا على الماهية فنقول اذا استدللنا بصحة
علمنا بالحقيقة مع الشك فى الوجود الخارجى على تغايرهما فكذلك
امكننا ان نعقل الماهية مع الشك فى الوجود الذهنى لها وكذلك
فان بعض الناس زعم ان التعقل عبارة عن الاضافة بين
القوة العاقلة وبين ماهية المعقول وزعم ان ماهية المعقول
لا وجود لها فى الذهن فثبت ان الماهية قد تكون معقولة مع الشك
فى انه هل لها وجود فى الاذهان ام لا وذلك يدل على انها مغايرة
للوجود فى الخارج والذهن ومنها ان الوجود اولى التصور على
ما قررناه من قبل ولو لم يكن مشتركا لم يكن الامر كذلك لان وجود
كل

كل شي اذا كان غير حقيقة وتلك الحقيقة غير اولية التصور فالوجود يمتنع
ان يكون اولى التصور ومنها انا ندرك التفرق بين قولنا الجوهر جوهر
وبين قولنا الجوهر موجود وذلك يقتضي الفرق بين كونه جوهرا وبين كونه
موجودا ومنها ان الشيء اذا شرط في وجوده يمتنع ان يعرض له امكان العدم
واذا شرط في عدمه امتنع ان يعرض له امكان الوجود وعند قطع النظر عن
الشرطين يعرض له الامكان فاذن حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه ومنها
ان الحقايق غير معللة والا لكنا اذا قدرنا علة السواد وجب ان لا
يبقى السواد سوادا والوجود المعلل معلل فاذن الحقايق مغايرة للوجود
ومنها ان الفصل لا يكون علة للماهية الجنس والا لامتنع تحقق الجنس
منفكا عنه لامتناع امكان الشيء عما يتقوم به ماهيته وهو علة لوجود
الجنس والوجود غير الماهية بالضرورة ومنها من قال الوجود غير مشترك
فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر فان حكمه بانه غير مشترك
غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان الوجود مخالفا
كان يحتاج ان يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير
مشترك ولكن ليس كذلك فان الخصم يعترف بان حجته على ان الوجود
غير مشترك يتناول كل وجود فاذن الوجود مشترك قال بعض
الفلاسفة بان العلم بكون الوجود مشتركا من قبيل الاوليات بيانه
انا اذا نسبنا موجودا الى معدوم لم يعقل بينهما مناسبة ومشاركة

مقدم ح

التحقق بين

ومقاربة فى التحقق والثبوت واذا نسبنا موجودا الى موجود فاما ان يكون
بينهما من المقاربة والمشاركة ماليس بين الموجود والمعدوم واما ان
لايكون كذلك فان كان حال الموجود مع الموجود فى عدم المشاركة
كحال الموجود مع المعدوم فهو باطل لان صريح العقل حاكم بفساد
ذلك وان كان بين الموجودين من المشابهة ماليس بين الموجود
والمعدوم فذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك فهذه هى الدلايل
المذكورة فى هذه المسئلة متن

الجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية
ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا لايدل على ثبوت امر عام

التفسير لما فرغ الامام الاستاذ قدس الله روحه من ذكر الدلايل على ان الوجود
مشترك شرع فى الجواب عنها فقال ان نفى كل حقيقة يقابلها ثبوتها
وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس امرا زايدا على خصوصيتها
بل ثبوتها عين حقيقتها المعينة فقد وضح بما تقرر فى العقل انه
لا واسطة بين النفى والاثبات بمعنى انه لا واسطة بين تحقق الحقيقة
وبين لا تحققها فان ادعيتم ان ههنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات
وهو المقابل للنفى العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول لايقال
ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا لكانت السلوب
باسرها مشتركة فتكون السلوب امورا ثبوتية وهو محال واذا كانت

السلوب

السلوب باسرها مشتركة فالمقابل لها ان كانت خصوصية الماهيات
لزم ان لايكون المقابل للسلب واحدا بل امور كثيره ويبطل الحصر العقلي وان
لم يكن له خصوصيات الماهيات بل امر مشترك فهو المطلوب وايضا
انا نستعمل القضية القائلة بان الشئ لايخلوا عن النفي والاثبات لتصحيح
الحق من احد طرق البرهان ويبطل الباطل منه بالبرهان ولو كانت قولنا
الشئ لايخلوا عن النفي والاثبات معناه ان السواد مثلا لايخلوا من ان
يكون سوادا او لايكون والا لكانت حقيقة الحق وباطلية الباطل
من الطرفين معلومة بالبديهة فانا نعلم بالضرورة ان الحق هو ان السواد
سواد والباطل ان السواد ليس بسواد فبطل ما قلتم والجواب
عن الاول ان السلب من حيث هو هو وان كان لا تميز فيه الا انه متميز
بالاضافة الى الملكات فيكون سلب السواد مغايرا لسلب البياض
ونحن اذا قلنا ان السلب مقابل للثبوت لا نريد الا به متن
الجواب عن الاول ان مقابل ارتفاع كل هوية تحقق تلك الهوية
الى اخره

التفسير لما فرغ الامام الاستاذ رحمه الله تعالى من ذكر الدلايل التي يتمسك
بها من زعم ان الوجود زايد على الماهية شرع في الجواب عنها وقبل
ذلك فلابد من الوقوف على مقدمة وهو ان مطلق السلب لا
يقابل مطلق الثبوت وكيف يقال به وان كثيرا من الاشياء

ثابتة وكثيرا منها منتفية بل اذا قلنا ان السلب والثبوت يتقابلان نريد به
ان سلب الشئ المعين يقابله ثبوت ذلك الشئ بشرط اتحاد الوقت اذا
عرفت هذا فنقول ان عنيتم بقولكم ان المقابل للنفي واحد هو ان نفي كل حقيقة
يقابلها ثبوتها فهذا مسلم وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها
ليس امرا زائدا على خصوصيتها بل ثبوتها نفس حقيقتها المعينة فقد وصلنا بما
تقرر في العقل انه لا واسطة بين النفي والاثبات اى لا واسطة بين تحقق تلك
الحقيقة ولا تحققها وان ادعيتم ان هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات
وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول لا يقال الكلام
على ما ذكرتم من وجهين الاول ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض
والا لكان في نفسها متحققة فيكون السلب امرا ثبوتيا وهو محال واذا كان
السلب بأسرها مشتركا فالمقابل له ان كانت خصوصيات الماهيات
لزم ان لا يكون المقابل للسلب امرا واحدا بل امور كثيرة وذلك يبطل
الحصر العقلي الذي علم صحته بالضرورة وان لم يكن المقابل له خصوصية الماهيات
بل امرا مشتركا فهو المطلوب الثاني انا نستعمل القضية القائلة بان
الشئ لا يخلو عن النفي والاثبات لنصحح الحق من احد طرفيها بالبرهان ويبطل
الباطل بالبرهان ولو كان قولنا الشئ لا يخلو عن النفي والاثبات معناه
ان السواد مثلا لا يخلو عن ان يكون سوادا او لا يكون كانت حقية
الحق وباطلية الباطل معلومة بالبديهة فانا نعلم بالضرورة ان الحق هو
ان

ان السواد سواد والباطل هو ان السواد ليس بسواد فبطل قولكم
لانا نجيب عن الاول فنقول لم قلتم ان سلب السواد لا يخالف سلب
البياض وظاهر انه يخالفه لانه لو لم يخالفه لكان هو هو فيلزم من ذلك انه لو
فرض طريان سلب احدهما لزم طريان سلب الآخر فكان يلزم من
سلب موجود معين سلب جميع الموجودات وهو معلوم الفساد
بالضرورة واما قولهم لو كان سلب السواد مخالف سلب البياض يلزم
ان يكون السلوب في انفسها متخصصة قلنا لو امتازت بانفسها لزم
ما ذكرتم اما اذا كانت تمتاز بالاضافة الى الملكات اعني الاضافة الى
السواد والبياض لا يلزم ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول لم قلتم ان سلب
السواد اذا كان مخالفا لسلب البياض بالاضافة الى السواد والبياض
يلزم منه ان تكون السلوب ثبوتيا لا بد لهذا من دليل ثم الذي يدل على تميز
السلوب في الملكات وجوه الاول ان عدم الشرط يستلزم عدم
المشروط وعدم ما ليس بشرط لا يستلزم عدم المشروط وهذا
دليل وقوع الامتياز في السلوب الثاني وهو ان عدم العلة وعدم شرط
العلة يوجب عدم المعلول وعدم ما ليس بعلة لا يوجبه والثالث
وهو اني اعلم بالضرورة اني لست ملكا من الملائكة واعلم ايضا اني لست
بحجارة والفرق بين هذين السلبين وهذا كله دليل الامتياز في السلوب
والجواب عن الثاني ان قولنا السواد اما ان يكون واما ان لا يكون

معناه السواد اما ان يكون سوادا فى الاعيان اولايكون والكون فى
الاعيان ليس امرا ثبوتيا زايدا على ماهيات الاشيا والالزم التسلسل وهو محال
ثم نقول ماذكرتم ينتقض بالماهيات فانه يصح ان يقال الماهية اما ان يكون سوادا
اولايكون فان كان مفهوم الماهية عبارة عن حقيقة السواد كان معناه
السواد اما ان يكون سوادا اولايكون ولايمكن ان يقال الماهية معنى
ثبوتى مشترك فيه بين جميع الماهيات لانا نقول لوكان كذلك لزم
كون حقيقة مركبة من امور لانهاية لها وذلك محال بالضرورة فان
جعلتم مسمى الماهية اعتبارا ذهنيا زايدا على خصوصية الماهيات ولاوجود
لها فى الخارج فنحن ايضا نجعل التحقق الاعيان امرا زايدا ذهنيا لاوجود
له فى الاعيان فيصح التقسيم باعتباره حيث قولكم فى الماهية وكذلك
ينتقض بتقسيم الصفات فانه يصح ان يقال الصفة اما ان تكون
سوادا اولاتكون فيلزم جميع ماذكرناه فى الماهية حرفا حرفا وكذلك
ينتقض ماذكرتم بالوجود فانه يصح ان يقال مسمى الوجود اما ان يكون له
ثبوت اولايكون وليس المراد من ثبوته هو نفسه لانه يصير معناه
الوجود اما ان يكون موجودا اولايكون فيلزم ان يكون للوجود وجود
آخر لاالى اول وهو محال متن
والجواب عن الثانى ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان الى آخره
التقرير هذا هو الجواب عن الحجة الثانية التى ذكرناها فى الكتاب وهى
قوله

قوله ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وتقريره ان نقول ان
عنيتم به ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو الماهية على معنى ان بقاء
تلك الماهية اما ان تكون عما واجبة اولا تكون فهذا مسلم ولكن مورد التقسيم
في كل شئ حقيقة المخصوصة وهذا لا يستدعي كون الوجود امرا زايدا مشتركا
فيه بين ساير الذوات والماهيات وان عنيتم به ان هنا ثبوتا عاما
هو مورد التقسيم فهذا انما يصح بعد صحة القول بثبوت عام والنزاع ما
وقع الا فيه وبالجملة فدعواه على هذا الوجه تكون من قبيل المصادرة على المطلوب
فلا تفيده فائدة لا يقال قد تقرر في بداية العقول ان مورد التقسيم
لابد وان يكون مشتركا فيه بين ساير الاقسام اذا ثبت هذا فنقول
قولنا الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا اما ان يكون مورد التقسيم
فيه هو الحقيقة المعينة وهو محال لانه يصير معناه ان السواد اما ان يكون
واجبا اي كونه سوادا اما ان يكون واجبا او لا يكون ومن المعلوم ان
كون السواد سوادا معلوم بالضرورة وان كان مورد التقسيم بالامكان
والوجوب انما هو الوجود يلزم ان يكون زايدا على خصوصية الماهية
ومشتركا فيه لا محالة لما تقرر ان مورد التقسيم لابد وان يكون مشتركا
فيه بين الاقسام وهو المطلوب على انا نقول لو كان مورد التقسيم
هو الماهية فاما ان تكون مسمى الماهية مشتركا فيه بين جميع الماهيات
او لا يكون والثاني محال لان مورد التقسيم ~~هو الماهية فاما ان~~ يكون

بالضرورة مشترك فيه بين ساير الاقسام والاول ايضا محال والا لزم ان
يكون المشترك ماهية والخصوصية ايضا ماهية فيلزم التسلسل وهو محال لانا
نجيب عن الاول ان مورد التقسيم هو حقيقة كل شئ بخصوصيته على معنى ان
تلك الحقيقة المعينة اما ان تكون واجبة البقاء في الاعيان وهذا لا يستدعي
ان يكون بقاؤها في الاعيان امرا ثبوتيا على ما بينا من قبل او نقول من اصل
مورد التقسيم لابد وان يكون مشتركا فيه بين ساير الاقسام تارة يكون
المشترك فيه معنى كالحيوان المنقسم الى اشياء منه وتارة يكون لفظا
كالقرؤ فانه ينقسم الى الطهر والحيض اذا ثبت هذا فنقول مورد التقسيم
ههنا مشترك بحسب اللفظ دون المعنى او مشترك في المعنى واللفظ
والاول مسلم والثاني ممنوع فما الدليل عليه متن
والجواب عن الثالث انه يقتضي ان يكون للوجود وجود آخر ويلزم
التسلسل وهو محال
التقرير ههنا هو الجواب عن الحجة الثالثة من الحجج المذكوره لبيان ان الوجود
زايد على الماهيات وانه مشترك فيه وهو قولنا اذا علمنا وجود الشئ فلا
يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا على ما قررناه من
قبل وتقرير الجواب عنها هو انه يمكننا ان نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع
الشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم
التسلسل وهو محال فاذا حجتكم منقوضة بالوجود فكل ما يجعلونه جوابا عن

الوجود

الوجود فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم لا يقال الشك في الشي على ضربين فانه يكون ذلك
تارة شكا في ثبوت امر اخر له نحو الشك في ثبوت السواد للجسم وتارة
يكون شكا في ثبوته لامر والشك في الوجود ليس شكا في ثبوت وجود اخر
له فان الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم اما بالوجود فان الوجود لو اتصف
بوجود اخر لافترض هناك امور ثلثة احدها الماهية وهي قابلة غير مقبولة
والثاني الوجود الاول وهو مقبول الماهية وقابل لوجود اخر والثالث
الوجود الاخر والكلام فيه كما في الاول وح يلزم وجودات لا نهاية لها وهو
محال اما وصف الوجود بالعدم فهو ظاهر الاستحالة فظهر ان الوجود
يمتنع وصفه بالوجود والعدم فاذن الشك في ان الوجود هل هو ثابت
ليس شكا في ثبوت وجود اخر له بل هو شك في انه هل هو ثابت للماهية
ام لا وذلك يقتضي ان يكون مغايرا لذلك الامر الذي هو ثابت وهذا
هو الذي تمسكنا به ابتدا في اثبات هذا المطلوب لا يقال هذا لانا
نقول حصول الشي للشي انما يكون بعد حصوله في نفسه فالوجود ما لم
يحصل اولا لا يمكن ان يكون حاصلا لغيره واذا كان كذلك ظهر الفرق
بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره واذا ثبت هذا فنقول
نحن بعد تصورنا ماهية الوجود يمكننا الشك في حصوله في نفسه
لانه لو كان نفس الماهية الوجود هي نفس حصولها في الاعيان وكون
الماهيات ماهيات ممتنعة التغير والتبديل فيلزم ان يكون كون

الوجود حاصلا فى الاعيان ام ممتنع التغير والتبدل لما هو هو فيكون كل وجود واجبا لذاته فهو باطل بالضرورة فاذن حقيقة الوجود مغايرة لحصولها فى الاعيان فيجوز تصور وجوده مع الشك فى حصوله فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر ثم ما ذكرتم يشكل بالماهية والصفة وبالاسماء المشتركة فانا اذا اعتقدنا قروا فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه حيضا او طهرا وذلك لا يقتضى كون القروء معنى مشتركا فيه بين الحيض والطهر فكذلك ها هنا متن

المسئلة الثانية المعدوم اما ان يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع فى انه نفى محض الخ التغير اعلم ان مذهب اهل السنة والجماعة هو ان المعدوم ليس بشئ ولا عين ولا ذات وانما هو نفى محض وعدم صرف والله تعالى هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وخصايص صفاتها وهذا مذهب ابى الحسين البصرى وابو الهذيل من المعتزلة وقال النصيبى من المعتزلة انه شئ وليس بذات والله تعالى قادر على جعله جوهرا او عرضا وهو مذهب البلخى والبغداديين من المعتزلة والنزاع معهم راجع الى اللفظ وهو ان المعدوم هل يسمى شيا ام لا وذلك خارج عن المباحث العقلية وصارت البصرية من المعتزلة كابى هاشم وغيرهما الى ان المعدوم شئ وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض والبارى تعالى عندهم لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود وهؤلا منعوا قيام العرض بالجوهر فى العدم واعلم ان كل من قال منهم الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه القول بكون

بكون المعدوم شيأ واما من قال زايدا على الماهية فزعموا ان الماهية متقررة حالتى الوجود والعدم فهى مورد لوصف الوجود ولوصف العدم وهى ثابتة فى جميع الاعيان فى جميع الاحوال لايمكن تغيرها وتبدلها فهذه مذاهب الناس فى هذه المسئلة متن

لنا ان وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر

التفسير اعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه لما فرغ من نقل مذاهب الناس فى هذه المسئلة شرع فى اقامة الدلالة على بطلان القول بكون المعدوم شيأ الاول هو ان وجود السواد عين كونه سوادا فاذا العدم وجود السواد امتنع كونه سوادا اذ عند الخصوم اذا ارتفع الوجود عن السواد يبقى كونه سوادا ثابتا ومتحققا حال عدمه وانما قلنا ان وجود السواد عين كونه سوادا لما قررناه فى المسئلة الاولى من ان وجود كل شى نفس حقيقته ونزيد هنا وجها اخر وهو ان الوجود لو كان زايدا على الماهيات فاما ان يكون فى قسم الوجود او فى قسم العدم اولايكون داخلا لا فى قسم الثبوت ولا فى قسم العدم والاقسام باسرها باطلة فيمتنع القول بكون الوجود زايدا على الماهيات وانما قلنا انه يمتنع ان يكون داخلا فى قسم الثبوت وذلك لانه ح يكون مشاركا لغيره من الامور الثابتة فى مسمى الثبوت ويمتاز عنها بخصوصيه التى له فيلزم ان يكون له ثبوت اخر ويتسلسل ولقايل ان يقول ما المانع من ان يكون مشاركا لغيره من الامور الثابتة فى مسمى

الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي وهو انه لاحقيقة له وذاكونه واما غيره من الماهيات فلها حقيقة اخرى غير كونها موجودة فلم قلتم انه ليس كذلك لابد لهذا من دليل وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجود داخلا فى قسم العدم وذلك لانه يكون وجود الموجود معدوما وذلك متناقض واما ابطال القول بانه غير داخل فى قسم الثبوت وغير داخل فى قسم العدم فذلك قول بالواسطة بين الثبوت والعدم فهو باطل بالضرورة وله ان يقول هذا واسطة بين الوجود والعدم فان العقلاء اختلفوا فيه وهى مسئلة الاحوال على ما عرف وانما المعلوم بالضرورة هو انه لا واسطة بين الثبوت والنفى والاولى التعويل على النكتة الماضية فى بيان ان وجود الشيء نفس حقيقته واذا ثبت ان الوجود نفس حقيقته استحال انعدام الوجود عنها مع بقاء تلك الحقيقة والا لزم كون الشيء الواحد ثابتا ومنتفيا معا وهو محال عقلا فاذن قبل وجود السواد وغيره من الماهيات لا تكون الماهيات متحققة ولبعد انعدام وجودها لا تبقى متحققة وذلك يبطل القول بكون الماهيات متحققة قبل وجودها عنها وعند المعتزلة الماهيات ثابتة قبل وجودها وباقية بعد عدمها فيصير ما ذكرناه حجة عليهم فى الطرفين ولا كلام على هذه الحجة الا فى بيان ان الوجود نفس الحقيقة فمتى ثبت هذه المقدمة لزم ثبوت المدعى جزما متن

ولان الذوات المعدومة مشتركة الى اخره

التغير

التغير هذا هو الثاني لبيان ان المعدوم ليس بشئ وتقريره ان الذوات
المعدومة مشتركة في كونها ثابتة والثبوت مقابل الانتفاء المحض والانتفاء
المحض نفي فيكون المقابل له هو الثبوت امرا ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين
لابد وان يكون ثبوتيا فيكون الذي به الاشتراك امرا ثبوتيا مشتركا فيه
بين سائر الذوات الممكنة ثم كل واحد من تلك الذوات مخالفة
لما عداها من الماهيات الثابتة لها في النوع فيلزم قطعا ان يكون الثبوت
الذي به المشاركة مغايرا لتلك الحقائق النوعية التي بها المخالفة فيكون
ثبوتها زايدا على ماهيتها وحقايقها المخصوصة فهي حال ما فرضناها خالية
عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف قالت المعتزلة الثبوت
مقول على الماهية حال عدمها بالاشتراك اللفظي لا بحسب الاشتراك
المعنوي فلا تكون الماهية حال عدمها موصوفة بصفة زائدة على ذاتها
التي هي الثبوت فلم قلتم انه ليس كذلك وايضا قولكم فهي حال
ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت موصوفة بها قول باطل لانا وصفنا ها
بالثبوت حال عدمها ومنعنا كونها موجوده حال عدمها فالخلف
والتناقض انما يلزم ان لو اثبتم انها موجودة حال ما فرضناها خالية عن الوجود
وانتم ما قلتم ذلك وانما قلتم يلزم انها موصوفة بالثبوت حال ما فرضناها
خالية عن صفة الثبوت ومعلوم ان هذا الكلام مغالطة لانا نقول جميع
ما ذكرتم من الدلايل الدالة على كون الوجود مشترك فيه بين الماهيات اشتراكا

معنويا هو بعينه يدل على ان الذوات مشتركة في الثبوت حال عدمها
فيلزم لبطلان القول بكون المعدوم شيا ضرورة او صحة كون الوجود زايدا
على الماهيات فيلزم ان يكون الثبوت المشترك بينها وصفا ثبوتيا
والمعنى زايد على حقايقها وهو المطلوب اما قوله في الوجه الثاني انما يلزم
التناقض ان لو اثبتم انها موصوفة بالوجود حال عراها عنه قلنا
لما بينا انها تكون ثابتة وان الثبوت وصف زايد على ماهياتها
يلزم ان يكون موجودة حال عراها عن الوجود ولا نعني بقولنا يلزم ان
تكون موصوفة بالثبوت حال عراها عن صفة الثبوت سوى الوجود
ويستقيم الكلام بقي عليه ان يقال لم قلتم انها اذا كانت موصوفة
بالثبوت يلزم ان تكون موصوفة بالوجود وهذا لان الثبوت اعم
من الوجود عندهم لان كل موجود فهو ثابت وليس كل ثابت موجود
عندهم وقد علم انه لا يلزم من صدق العام صدق الخاص فانه لا يلزم من صدق
الحيوان صدق الانسان والعلم به بديهي لانا نقول الجواب عنه من
وجهين الاول انا لا نعني بالوجود سوى الثبوت المشترك فيه بين الماهيات
الثابتة وانتم ادعيتم ان هنا وجودا فلا بد من افادة تصوره
ثم اقامة الدليل على اتصاف الماهيات الممكنة به فانا من وراء المنع
من المقامين الوجه الثاني هو انا لما بينا ان الثبوت الذي وقع به
الاشتراك لا بد وان يكون وصفا ثبوتيا وانه يمتنع ان يكون المرجع به
الى

الى الذوات والحقايق نفسها يلزم ان تكون الماهيات حال عدمها موصوفة
بالصفات الثبوتية وكل من قال به يكون الثبوت وجوديا لان القايل قا يلان
قايل يقول بكون الثبوت نفس الوجود والمعدوم ليس بشيء وقايل يقول
بكون المعدوم ذاتا وماهية ويمتنع كونها موصوفة بالصفات الثبوتية
الزايدة على ذواتها وايضا يكتفي هنا بالزام الخصوم فانه اذا ثبت ان
الثبوت صفة زايدة على الذوات والماهيات يلزم ان يكون المعدو م
مورد الصفات الثبوتية ولو جاز ذلك لتطرق الشك الى الضروريات
فهذا هو تقرير هذا الوجه متن

ولان عدد الذوات المعدومة قابلة للزيادة والنقصان فيكون متنا هيا
والخصم لا يقول به

التقرير هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون المعدوم ليس
بشيء ولا ذات ولا بحقايق وتقريره ان يقول لو كانت الذوات
المعدومة من كل جنس من اجناس الموجودات ثابتة لا تخلو اما ان كا نت
متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوا ت
المعدومة وانما قلنا انه يمتنع ان تكون متناهية وذلك لوجهين الاول
انعقاد الاجماع على انتفاء هذا المجموع اعني كون الذوات ثابتة حال
عدمها وكونها متناهية اما عندنا فلانتفاء كونها ذواتا حال العدم
واما عند الخصوم فلكونها غير متناهية الوجه الثاني وهو ان الذوات

المعدومة الممكنة لوكانت متناهية يلزم ان تكون معدودات متناهية
وذلك محال بالاتفاق وعلى ما سنبين ان شاء الله تعالى وانما
قلنا انه يمتنع ان تكون غير متناهية وذلك لان الله تعالى لما خلق
العالم والجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت عليه قبل ان خلق
العالم لامتناع ان يكون الشيء مع غيره كهولا مع غيره وكل ما يتطرق
اليه الزيادة والنقصان فهو متناه العدد فاذن الذوات المعدومة
متناهية قالت المعتزلة قبول الزيادة والنقصان من خواص
الموجود واما المعدوم فانه لا يحتمل ذلك وايضا لم قلتم ان كل ما يتطرق
اليه الزيادة والنقصان فانه متناهيا وهذا ينتقض بمعلومات الله تعالى
مع مقدوراته فان معلوماته اكثر من مقدوراته فيلزم ان يكون
مقدوراته متناهية وهو باطل وكذلك تضعيف الالف اكثر من
تضعيف الاثنين ومع هذا كل واحد من التضعيفين يذهب الى ما لا
نهاية له فهذا امر يقبل الزيادة والنقصان ولم يلزم منه كون كل
واحد منهما متناهيا وكذلك نعيم اهل الجنة لا نهاية لها مع ان جملة
تلك الحوادث قبل انعدام بعضها بعضها وتنعيم اهل الجنة
اكثر منها بعد تنعيمهم مدة الف سنة يعني ما ذكرتم وما لزم منه
كون تلك الحوادث غير متناهية الجواب عن الاول انه لا
فرق في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة
المتميزة وكل واحد منها عين الاخر في نفسها وفي كون كل واحد

منهما

١١٦

منها قابلا للزيادة والنقصان ولوصح قول المعتزلة هذا الكلام لبطل
عليهم طريق ابطال الحوادث التي لا نهاية لها على ما يقتضيه الحكيم
فان طريق المتكلمين فيه هو انها قابلة للزيادة والنقصان المعروف
فلو صح ما ذكروه لكان للفلاسفة ان يقولوا فقبول الزيادة والنقصان
من خواص الوجود والحوادث الموجودة من الاول الى الابد قد انعدمت
فلا يصح وصفها بقبول الزيادة والنقصان وعند هذا يبطل هذا الركن
الذي هو من اهم الاركان في اثبات حدوث الاجسام وهو باطل
فكذا ما قالوه واما حديث المعلومات والمقدورات مكتسب
هناك ذواتا ثابتة متميزة حتى يقال ان بعضها اكثر من بعض واقل
من بعض بل معنى قولنا المعلومات لا نهاية لها ان ما من امر يعرض
الا والعلم له صلاحية ان يكشفه بحيث لا يمكن الانتهاء الى حد يقال
فيه ما وراء هذا فهو غير معلوم الله تعالى وهكذا في المقدورات ولا
كذلك هنا فانها ذوات متمايزة وحقايق مختلفة ثابتة حال العدم
واما نعيم اهل الجنة فكل واحد منها متناهي ومعنى قولنا نعيم اهل الجنة
لا نهاية لها هو انه لا يمكن الانتهاء عنده بحكم العقل بعده امتناع
وجود شيء آخر بل لا ينقطع مدده وليس هناك ذوات معدومة
متميزة لا نهاية لها فلا يرد علينا ما ذكرتم وكذلك الكلام في تضعيف
الالف مع تضعيف الاثنين فان جميع ما دخل في الوجود من الامور

المضاعفة فهو متناه ومعنى قولنا لانهاية له لتضعيف العدد هو
انه لايمكن الانتهاء الى عدد منقطع لايمكن تضعيفه وليس هناك
اعداد لانهاية لها بخلاف صورة النزاع قال ما اختلفوا متن
ولان الذوات ازلية الى اخره

التغير هذا هو الدليل الرابع لبيان ان المعدوم ليس بشئ وتقريره
ان نقول لوكانت الذوات ثابتة فى العدم يلزم ان لايكون الله
سبحانه وتعالى موجدا للموجودات وذلك باطل فالقول بكون
الذوات ثابتة فى القدم باطل وانما قلنا ان الذوات لوكانت
ثابتة فى العدم يلزم ان لايكون الله تعالى موجدا للموجودات وذلك
ان تأثير قدرة الله تعالى اما ان تكون فى الذوات او فى الحوادث
او فى اتصاف الذات بالوجود والاول محال لان الذوات
لو كانت واقعة بالقدرة يلزم ان لايكون ثابتة قبل جعلها ذواتا
فلزم ان لايكون المعدوم شيأ فلزم انتفاء الشئ على تقدير ثبوته
وهو محال وايضا فالذوات عندهم واجبة التعين ممتنعة التغير
وماكان كذلك استحال وقوعه بالقدرة والثانى ايضا محال لان
الوجود عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لاتكون معلومة
ولامجهولة ولامقدورة ولامجوزة فيستحيل اسنادها الى قدرة الله
تعالى والثالث ايضا محال لان الاتصاف امر عدمى فيستحيل ان
يكون

يكون اثرا ومؤثرا وانما قلنا ان موصوفية الذات بالوجود امر عدمي وذلك
لان الموصوفية لو كانت موجودة لكانت لامحالة صفة فتكون لموصوفية
محلها بها موصوفية اخرى زائدة عليها ثم الكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل
وهو محال فصح ما ادعينا ان المعدومات الممكنة كانت ثابتة حال
العدم يلزم ان لايكون الله تعالى موجدا للموجودات وذلك
كفر بالاتفاق لايقال المعنى من قولنا الموجود غير مقدور هو ان
قدرة الله تعالى لاتؤثر في الوجود وعلى استقلاله ولكن القدرة
تؤثر في جعل الذوات على صفة الوجود لم قلتم انه ليس كذلك
لانا نقول ما المعنى من قولكم القدرة تؤثر في جعل الذوات على صفة
الوجود المعقول به نفس الذوات او الوجود او موصوفية الماهية
بالوجود او معنى رابع فان عنيتم الاول والثاني فقد بينا ان
القدرة لايؤثر فيهما وان عنيتم به الثالث فقد بينا انه ليس
امرا زايدا موجودا او ثبوتيا وان عنيتم به امرا رابعا فلابد من افادة
تصوره ثم بيان انه امر وجودي وانه من اثار قدرة الله تعالى فانا من
من وراء المنع من هذه المقامات الثلثة متن
ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا الى اخر ما قرره الامام
التقرير هذا هو الدليل الخامس لبيان ان المعدوم ليس بشيء وتقريره
ان نقول السواد لو كان ثابتا في العدم فالحال لايخلو اما ان كان

واحدا اوكثيرا فالقسمان باطلان فبطل القول بكون السواد ثابتا اما الحصر فظاهر لان كل ماهية ثابتة في الخارج لابد وان تكون اما كثيرا او لا تكون فان كانت كثيرة فالامر ظاهر وان لم تكن كثيرة تكون لامحالة واحدة وانما قلنا ان كل واحد من القسمين ممتنع اما كونه واحدا فلان الوحدة اما ان تكون نفس حقيقة السواد او جزأ منه او امرا خارجا عنه فان كان الاول والثاني فهو باطل لوجهين الاول هو انه يلزم ان لا يتعدد السواد في الخارج وانه متعدد بالحس فعلم بطلان هذا القسم والثاني ان الوحدة لوكانت حقيقة السواد او جزأ منه يكون بطلان وحدته بطلان حقيقته وح لا يكون هذا السواد الموجود هو الذي كان ثابتا في العدم فتكون هذه الحقايق نفيا محضا وعدما صرفا وهو المطلوب ولنا القسم الثالث وهو ان تكون وحده السواد امرا خارجا عنه فالحال لا يخلو اما ان كان من لوازمه اولا يكون من لوازمه فان كان من لوازمه فهو باطل لوجهين الاول فلانه يوجب ان لا يتعدد في الوجود واما ثانيا فلانه يلزم ان لا تكون افراد السواد الموجودة ثابتة في العدم لان انتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم واما ان لم تكن الوحدة من اللوازم كانت من العوارض فلنفرض زوالها واذا زالت الوحدة حصل التعدد وهذا هو القسم الثاني وهو باطل لان مابه التباين لا يخلو اما ان كان من اللوازم اولا يكون من اللوازم فان كان من اللوازم يلزم ان يكون

يكون كل شيئين هما مختلفان في الماهية لان الاختلاف في اللوازم دليل
الاختلاف في الملزومات فيلزم انتفاء التماثل بين الاشياء اصلا
وهو محال بالضرورة واما ان لم يكن ما به التباين من اللوازم والوحدة
ايضا ليست من اللوازم يلزم ان تكون الذوات المعدومة موردا
للصفات المتعاقبة فيلزم الدخول في السفسطة على ما قرره الامام
الاستاذ وذلك باطل فصح ما ادعيناه الى اخره فان قيل ما المانع
من ان يكون السواد ثابتا في العدم ولا يكون واحدا ولا ايضا
كثيرا لان الوحدة والكثرة من العوارض للوجود وهما مغايران
للماهية عارضان لها بشرط الوجود لم قلتم انه ليس كذلك ولئن
سلمنا لكن ما المانع من ان تكون الوحدة من لوازم السواد
المعدوم واذا زال عنه العدم جاز ان يتحد ويتكثر وعلى هذا لا يكون
موردا للصفات المتعاقبة سلمنا لكن لم قلتم ان الوحدة
لو كانت من العوارض امكن رفعه عنه حال العدم بل اللازم عنه
امكان رفع الوحدة عنه في الجملة اما حال العدم فلم قلتم ان ذلك
ممكن وما المانع من ان يقال العدم مانع من رفع الوحدة عنه
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المعدوم موردا للوحدة والكثرة اما
قوله المعدوم لا يكون موردا للصفات المتعاقبة قلنا لا نسلم او نقول
متى لا يكون موردا للصفات اذا كانت الصفات وجودية او اذا

لم يكن الاول مسلم والثانى ممنوع ولكن لم قلتم ان الوحدة والكثرة
صفتان وجوديتان وظاهر ان الامر ليس كذلك اما الوحدة فلانها لوكانت
وجودية يلزم ان تكون واحدة فيلزم ان تكون لها وحدة اخرى قايمة بها
فيلزم التسلسل وهو محال واما الكثرة فلانها لوكانت صفة وجودية فاما
ان تكون قايما بالذات الواحدة من الذوات الكثيرة او بكل تلك
الذوات او يقوم بعضها بالبعض والبعض الاخر بالبعض الآخر والاول
محال والا لزم كون الواحد كثيرا والثانى محال لامتناع قيام العرض الواحد
بالمحال الكثيرة والثالث محال اما اولا فلانه انقسام الواحد واما ثانيا
فلانه ح تكون تلك الكثرة بها كثرة اخرى والكلام فيه كما فى الاول فيلزم
التسلسل وهو محال فصح ما ادعيناه والجواب عن الاول ان السواد
لما كان ثابتا فى الخارج لابد وان يكون موصوفا اما بالتعدد او لا يكون فان
كان الاول فهو الكثرة وان كان الثانى فهو الواحد اذ لا نعنى بالواحد
الا الثابت فى الاعيان الذى لا يكون موصوفا بالكثرة اما قوله فى
الوجه الثانى ما المانع من ان تكون الوحدة من لوازم السواد المعدوم
قلنا هذا السوال لا يوجه له لانا نقول الوحدة اما ان تكون من لوازم
السواد او لا تكون من لوازمه والتقريب ما ذكرناه الى اخره واعلم ان
حاصل هذا السوال هو ان الوحدة من لوازم السواد المعدوم فلم قلتم
انه يمكن رفعها حال العدم وهذا السوال فيه صعوبة فليتأمل فيه اما قوله

متى

حتى لايكون المعدوم موردا للصفات اذا كانت الوحدة والكثرة من
الصفات الثبوتية ام اذا لم تكن فلنا اذا كانت والامر كذلك فلان
الوحدة لوكانت امرا عدميا لم تكن عبارة عن عدم اى شئ اتفق بل
لابد وان تكون عبارة عن عدم الكثرة و الكثرة اما وجودية او عدمية
فان كانت وجودية والكثرة متقومة بالوحدات يلزم ان تكون الوحدات
امورا وجودية والالزم ان يتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال
واذا كانت الكثرة عدمية و الوحدة رافعة لها تكون الوحدة امرا
وجوديا ضرورة ان رافع العدم ثبوت واذا كانت الوحدات
وجودية يلزم ان تكون الكثرة وجودية لان الكثرة عبارة عن
اجتماع الوحدات وايضا لوكانت الكثرة عدمية وهى متقومة
بالوحدات التى هى امور وجودية يلزم تقوم العدم المحض والنفى الصرف
بالوجود وهو محال بالضرورة الوجه الآخر لوكان المعدوم شيأ
يلزم احد الامرين وهو اما القول بقدم العالم اوكون الشئ المعلوم
بالضرورة معلوما بالنظر والاستدلال وانما قلنا ذلك وذلك
لان الثبوت فى الاعيان اما ان تكون عين الوجود اولم تكن والمعدومات
الممكنة ثابتة من الازل الى الابد لزم القول بقدم العالم وهو احد الامرين
وان لم تكن يلزم ان تكون المعلوم بالضرورة معلوما بالنظر وذلك انا
اذا شاهدنا جوهرا اوعرضا علمنا بالضرورة وجوده والمعلوم لنا

بالضرورة وهو حصوله وثبوته في الاعيان فاما الصفة التي يسمونها بالوجود
فتصورها مكتسب والعلم باتصاف الذوات بها ايضا مكتسب فلو
كانت الاشياء الموجودة عبارة عن اتصافها بتلك الصفة لكان
العلم بكونها موجودة موقوفة على اكتساب تصور الوجود بذلك
المعنى واكتساب التصور بكون الذوات موصوفة بذلك المعنى
فيكون العلم بوجود الاشياء المشاهدة نظريا فصح ما ادعينا الى اخره
وجه اخر لوكان الجوهر ثابتا في العدم لا يخلو اما ان كان متحيزا او لا يكون ثابتا ح
والاول باطل لانه لوكان متحيزا لكان حجما مختصا بالجهة فيلزم منه كون
المعدوم مختصا بالحيز والجهة وذلك محال بالضرورة ولانه يلزم منه
كون الشك في وجود الاجسام ذوات الجهات والامكنة
والثاني محال لانه لوكان ثابتا في العدم ولم يكن متحيزا لكان ذات
الجوهر من حيث هي هي لا اختصاص لها بالجهة والحجمية امر من شانه
الاختصاص بالجهة وحلول ما يكون مختصا بالجهة بما لا يكون مختصا
بالجهة بها محال ولو جاز ذلك لجاز ان يكون العالم حالا في ذات
الله تعالى وهو محال واعلم ان هذا لا يستقيم على مذهب الفلاسفة
فان عندهم الصورة الجسمية حالة في المادة والمادة من حيث هي هي
ليست متحيزة ولا مختصة بالجهة واذا كان كذلك لا يمكن دعوى
الضرورة في امتناع هذا القسم بل لابد في ابطاله من دليل آخر وجه اخر

ان

ان نقول اذا خلق الله تعالى جوهرا وخلق فيه سوادا قايما به وعند
الخصوم ذلك السواد باقي الى ان يطرأ عليه ضد ينفيه واذا طرى
بياض مثلا فاما ان يبقى ذلك السواد على معنى انه يعدمها اصلا وح
تكون بعض المعدومات الممكنة نفيا محضا وعدما صرفا او يبقى وجو ده
دون ذاته فيلزم اجتماع الضدين فيه فيكون الجسم ساكنا متحركا معا
واسود وابيض معا وهو محال بالضرورة او ينتقل السواد عن
ذلك المحل وذلك محال لان الانتقال من خواص الاجسام فثبوته
للاعراض يبطل حقيقتها وايضا لو جاز القول به يلزم ابطال
بحدوث الاجسام وهو باطل وجه اخر نقول كل واحد يعلم
بضرورة عقله ان الاثبات في مقابلة النفي فالعدم لا يخلو اما ان
كان اعم منه او اخص منه او مساويا له فان كان الاول لا يكون
نفيا محضا والا لم يبق الفرق بين العام والخاص واذا كان العدم
امرا ثبوتيا وهو مقول على النفي انعقد قياس من الشكل الاول
على كون النفي ثبوتيا هكذا نقول كل نفي عدم وكل عدم ثبوت
ينتج فكل نفي ثبوت فيكون احد النقيضين هو بعينه النقيض الاخر
وهو محال واما ان كان اخص منه انعقد قياس هكذا كل معدوم منفي
وكل منفي ليس بثابت ينتج فكل معدوم ليس بثابت فيلزم ان لا يكون
الثابت ثابتا وهو محال فصح ما ادعينا من ان المعدوم لو كان ثابتا

يلزم احد الامرين وهو اما كون النفي ثابتا او كون الثابت نافيا وهو محال
فصح ما ادعينا من ان المعدوم منفيا وكل واحد منفي فيبقى القول بكون
المعدوم شيئا فهذه هي الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على بطلان
القول بكون المعدوم شيئا والاصحاب قد طولوا فيه والمعتمد فيه
ما ذكرته متن

احتجوا بوجوه الاول ان المعدوم متميز الخ

التفسير لما فرغ الامام الاستاذ رحمة الله عليه من تقرير الحجج على ابطال قول
المعتزلة شرع بعده في ذكر شبه الخصوم الشبهة الاولى من الشكل
الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الصغرى وهي قولنا
المعدوم متميز من وجوه الاول المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ينتج ان
المعدوم معلوم فاعلم اولا ان الناس اختلفوا في ان المعدوم هل هو معلوم
فالمنقول عن ابي اسحق انه غير معلوم البتة والمشهور من مذهب الحكماء ان العدم
المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه وانما يتعلق العلم بالعدم المضاف الى الموجودات
والمشهور من مذهب عامة الاصحاب ان المعدوم معلوم ومتميز وهو
مذهب كافة المعتزلة ثم اختلف الناس ايضا في ان المعدوم هل فيه
تميز وتعدد ام لا فقال قوم به وقوم انكروه واحتج من قال ان المعدوم
غير معلوم بوجوه الاول قالوا كل ما كان معلوما فلا بد وان يتميز
عن غيره فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون

معلوما

معلوما الثاني وهو ان العدم لا تعين له ولا ثبوت ولا امتياز والعقل لا يمكنه ان يشير الى ما لا تعين له ولا تميز له اصلا الثالث وهو ان العدم اما ان يكون له تعين في نفسه او لا يكون فان كان الثاني لا يكون معلوما والعلم به ضروري وان كان الاول امكن سلبه لان كل متعين يعرض فانه يمكن سلبه ولو كان السلب في نفسه متعينا لكان سلب ذلك التعين مقابلا له فيكون السلب مقابلا للسلب ومناقضا له فيكون الشيء نقيضا لنفسه واحتج من قال المعدوم معلوم ان عدم العلة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط ولا ينعكس وعدم غيرهما لا يوجب ذلك وكذلك عدم الضد عن المحل مصحح وجود الضد الآخر فيه لا في محل آخر والعدم في نفسه متميز عن الوجود ولولاه لما صح ان يقال الشيء اما موجود واما معدوم وكل ذلك يوقع التعدد والامتياز في العدم قالت الحكماء المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى فذلك انما يتعقل لاجل تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس لله تعالى شيء يكون نسبته اليه نسبة السواد الى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين امور وجودية والا لاستحال ان يعرف عدم ضد الله تعالى بشيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به انما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية مثل ان

نعقل السواد والبياض والاجتماع حيث نعقل ثم يقال ان الاجتماع
الذى هو امر وجودى معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل
ان عدم البسايط انما تعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات
انما تعرف بمعرفة بسايطها ولما فرغوا من هذا التقرير قالوا هذا هو الجمع
بين الاشكالين اعنى كيفية الجمع بين قول من زعم ان العدم غير معلوم وبين قول
من قال العدم معلوم اذا عرفت هذا فلنعد الى الموضع الذى فارقناه فنقول اما
بيان ان المعدوم معلوم فتصور الاولى ان طلوع الشمس غدا معلوم الان وهو
معدوم لا يقال لم قلتم ان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهذا امر من المحتمل
ان يكون اخر عمر الدنيا وبقاء العالم هو هذا اليوم واذا كان هذا الاحتمال متحققا
لا يكون العلم بطلوع الشمس غدا الآن موجودا لان الاحتمال مع العلم
ما يتنافيان وهذا لازم على المعتزلة لانهم يعترفون بقيام القيامة
وانقراض العالم بما فيه ثم عوده بما فيه وايضا فالمعلوم لنا الآن امر يفرضه
الذهن ويقلده العقل فنقول ذلك الشئ المفروض المتحقق فى الاذهان
معدوم الآن فى الخارج فعلى هذا لا يكون المعلوم من طلوع الشمس له معلوما
بل موجودا اجابوا عن الاول فقالوا نحن وان اعترفنا بالقيامة
لكن ثبت لنا بالاخبار المتواترة بان القيامة لها شرايط متقدمة
عليها بمدة مديدة وكل تلك الشروط او بعضها لم يتحقق فنحن القاطعون
الآن بطلوع الشمس غدا بناء على اخبار الصادق الصدوق عليه السلام

كى

كما قررناه في الجواب عن الثاني اني اعلم الآن ان الطلوع منتفٍ فهذا علم لابد له
من معلوم ومعلومه انتفاء الطلوع والقائل الاول يقول المعلوم في الطلوع
الكائن في النفس وانه لامحقوق له في الاعيان الآن وكل ذلك امر وجودي
لاعدمي محض والعبارة تضيق عن الصورة الثانية ان الحركة التي يمكنني
ان افعلها كالحركة يمنة او يسرة والحركة التي لايمكنني ان افعلها مثل الطيران
الى السما كل واحد منها معلوم مع انها معدومان فصح قولنا المعدوم معلوم
لايقال لم قلتم ان لنا حركة يمكنني ان افعلها واخرى لايمكنني ان افعلها
بل كل حركة وكل موجود لايمكنني ان افعلها لان الكل واقع بقدرة الله تعالى
وسببه فلا فرق عندي بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السما وايضا
المعلوم عندنا امر تقديري وفرض ذهني هو متحقق في النفوس او الخيال
فاذا العلم تعلق بالامر الوجودي لا بالامر العدمي فسقط قولكم لانا
نجيب عن الاول فنقول ونحن وان اختلفنا في ان العبد هل يقدر
على الايجاد او لا يقدر عليه ولكن توافقنا في ان بعض الافعال
تتعلق قدرتنا به وبعضها لاتتعلق به قدرتنا وهذا القدر يكفينا
لبيان الغرض عليه وعن الثاني قد بينا في الجواب عن الاول الصورة
الثالثة انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا انواع الاموال والاولاد
وانواع الخيرات والسعادات وان لايحدث لنا انواع الامراض
والآفات مع ان كل واحد من هذين القسمين معدوم واذا ثبت

هذا فنقول اما بيان ان المعلوم متميز فلانى اعلم بالضرورة الفرق بين الحركة التى
اسمة اقدر عليها والتى لا اقدر عليها وامنيز بين طلوع الشمس من مشرقها وبين طلوع
الشمس من مغربها وهذا مما لا يستريب فيه عاقل ولو نازع فيه منازع وكابر
فنقول الدليل عليه ان الحكم على احدها الح كثيرة بانها توجد غدا وعلى الاخر بانها لا توجد
غدا فلولا امتياز هما لما صح الحكم على احدهما بانها توجد غدا والاخرى بانها لا توجد
غدا لما قررناه غير مرة لان التصديق مسبوق بالتصور والحكم بانهما لا يجتمعان
يستدعى تميز تلك عن هذه بالنسبة الى عقولنا والا لا يمكن الحكم عليهما
بانهما لا يجتمعان فصح قولنا المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ينتج ان المعدوم متميز قال
الحكماء هذه الامور وان كانت معدومة فى الخارج الا انها موجودة فى الذهن
فلهذا صح وقوع الامتياز فيها لم قلتم انه ليس كذلك اجاب المتكلمون عنه
فقالوا انكم اما ان تقولوا هذه المعلومات موجودة فى الذهن او تقولوا
العلم بها موجود فى الذهن والاول باطل لانا نعلم الشمس والقمر وبحرا
من زيبق وجبلا من ياقوت فلو كانت هذه المعلومات موجودة
فى الذهن ~~والاول باطل لانا نعلم~~ لزم من تصور هذه الامور وجودها فى الذهن
وهو معلوم الفساد بالضرورة واما ان كان الثانى فهو مسلم ولكن بحثنا
ما وقع عن العلم بالمعلومات بل عن المعلومات نفسها فالعلم يتعلق
بها مع انها لا ثبوت لها قالت الحكماء نختار القسم الاول ودعوى الضرورة
فى بطلانه غير مسلم لانه محل الخلاف للعقلاء فلو جاز فتح هذا الباب
يلزم

يلزم وقوع النزاع فى الضروريات وذلك غير شايع لانه لوجاز النزاع
فيها لايمكن اثباتها بنفسها ولا بالنظر لان مرجعه العلوم الضرورية فيلزم
الدور قالوا السنا نتصور بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فلولم
تكن هذه الماهيات فى الاذهان وقد قررتم ان كل متميز لابد وان يكون ثابتا
فيلزم كون الماهيات ثابتة فى الخارج مع انها معدومة وهذا معلوم الفساد
بالضرورة فوقع التعارض بين ماذكرتم وبين ماذكرنا متن
وثانيها انى قادر على الحركة يمنة ويسرة الخ
التفسير قد ادعى الامام رحمه الله عليه فى اول الدليل ان المعدوم متميز وقال
بيانه من ثلثة اوجه ولما فرغ الامام من الوجه الاول لبيان ان المعدوم متميز
شرع بعده فى الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان المعدوم متميز وتقريره
هذا الوجه ان نقول اعلم بالضرورة انى قادر على الحركة يمنة ويسرة ولا اقدر
على خلق السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل وجود الحركة يمنة ويسرة
وقبل خلق السماء لانه لو امتاز الحركة يمنة ويسرة عن خلق السماء والارض والا
صح الحكم على احدهما بانها مقدورة وعلى الاخرى بانها غير مقدورة فاذن
هذه الامور متميزة قبل دخولها فى الوجود فاذن المعدوم متميز متعدد وهو
المطلوب لايقال قولكم انى قادر على الحركة يمنة ويسرة لايستقيم
على مذهب اهل السنة لان الانسان عندهم لايقدر الا على الفعل
الملابس اعنى ان كان متحركا يمنة فلا قدرة له الا على تلك الحركة اما

الحركة يسرة فلا قدرة له عليها وان كان ملابسا للحركة يسرة فلا قدرة له على الحركة يمنة فان لم يكن ملابسا لواحدة منها فلا يكون قادرا عليها البتة ولئن سلمنا ولكن هذه الاشياء موجودة في الذهن فلهذا امتاز بعضها عن بعض اما النفي المحض والعدم الصرف فلا تميز فيه البتة اجابوا عن الاول بانا نعلم ان الله تعالى يخلق لنا قدرة على الحركة يمنة ويسرة ولا يخلق لنا قدرة متعلقة بخلق الاجسام وهذا القدر كاف في الدليل اما ان القدرة على الشئ قدرة على ضده او مثله وهل تتقدم القدرة على المقدور فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما السؤال فتقدم الجواب عنه متين

وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيئا الى اخره

التفسير هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون المعدوم متميزا ولتقريره ان نقول اني اريد ان يكون لي اموال وخيرات واكره انواع الامراض والآفات مع ان الخيرات والاموال والسعادات وانواع الامراض والآفات ليست معدومات ولولا امتياز المراد عن المكروه والا لاستحال مني الحكم على احدهما بكونه مكروها وعلى الآخر بكونه محبوبا لانه لولا امتيازهما لكان احدهما هو عين الآخر وحينئذ يمتنع الحكم على احدهما بكونه مطلوبا وعلى الآخر بكونه مهروبا عنه قالت الحكماء هذا التمييز واقع بالنسبة الى العلم او بالنسبة الى المعلوم والاول مسلم والثاني ممنوع

ممنوع وكيف يمكن ان يقال المعدوم متميز في نفسه عن غيره من المعدومات
مع انه نفي محض وعدم صرف والنفي المحض والعدم الصرف لا تميز
له ولا تخصص قالوا التميز واقع بالنسبة الى العلم والمعلوم في نفسه
اما في العلم فلما سلمتم اما في المعلوم فلان العلم بابه تابع له لكن
العلم الام وكونه متعلق العلم لا يكون ذلك علما بل جهلا وهو محال
بالضرورة متن

واما ان كان كل متميز فهو ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون
هذه الماهيات في انفسها متحققة متعينة الخ

التقرير لما فرغ الامام الاستاذ رحمة الله عليه عن تقرير المقدمة الصغرى وهي ان المعدوم متميز ح
انتقل منه الى تقرير المقدمة الكبرى وهي قولنا كل متميز ثابت وتقريره
نحن لا نعني بالثابت الا ان هذه الماهيات في انفسها متحققة متعينة
واذا ثبت مرادنا من الثابت فنقول الدليل على ان كل متميز ثابت
وهو ان من المعلوم بالضرورة هو ان امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية
لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية عن تلك الاخرى ولما قررنا ان
التميز حاصل بين الماهيات لزم قطعا تحقق الماهيات لا يقال
لا نزاع في ان التحقق عبارة عن كون هذه الماهيات في انفسها
متحققة ولكن تحقق الشيء في نفسه الا يكون في الاعتبار الذهني
والفرض الوهمي والتقدير الخيالي والموهومة والاعتبارات

وتارة تكون في الخارج فان ارعيتم ان هذه الماهيات متحققة في انفسها بالنسبة
الى الامر الخارجي فهذا ممنوع وظاهر انه ليس كذلك والا لزم ان تكون
حركتين يمنة ويسرة والى السما كل واحدة منها ثابتة في الامر الخارجي وهو محال
بالضرورة لاستحالة ان اكون انا في الحالة الواحدة منتقلا الى الاحيان المفروضة
يمنة والى الاحيان المفروضة يسرة والى الاحيان الاخرة من السفل الى السما
وان ارعيتم انها متحققة بالنسبة الى الاذهان والاوهام فهذا مسلم
ولكنه لا يدل على مرامكم وبالجملة صرف المسئلة ما قدمناه في صدر
الكلام فليتمعن الناظر فيه متن
الثاني ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع الى اخره
التفسير هذا هو الوجه الثاني في بيان ان المعدوم شي وتقريره ان نقول
ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع لانه يجب لولا امتياز احدهما عن الاخر
والا لكان احدهما عين الاخر فيكون الممتنع ممكنا والممكن ممتنعا وهو
محال بالضرورة واذا ثبت هذا فنقول ان الامتناع يقتضي الامكان
ولا بد ان تكون احد المقتضيين ثبوتيا فنقول ذلك الحال لا يخلوا اما ان
كان الامتناع هو الامر الثبوتي او الامكان والاول باطل فتعين الثاني
وانما قلنا ان الاول باطل وذلك لان الامتناع لو كان وصفا ثبوتيا
يلزم احد الامرين وهو اما كون ممتنع الثبوت ثابتا او قيام الصفة الموجودة
بالنفي المحض والعدم الصرف لان الممتنع لا يخلو اما ان كان ثابتا او
لم يكن فان كان فالامر ظاهر وان لم يكن والامتناع وصفاله وهو امر
ثبوتي

ثبوتي لانا نتكلم على هذا التقدير يلزم قيام الصفة الثبوتية بالنفي المحض والعدم
الصرف وكل واحد منهما محال بالضرورة واذا امتنع ان يكون الامتناع امرا
ثبوتيا فيكون الامكان امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول الامكان ثابت
للممكن قبل وجوده فاما ان يكون قايما به او قايما بغيره والثاني محال والا
لزم كون الشيء موصوفا بصفة قايمة بغيره وذلك سفسطة لانه لو جاز مثله
جاز كون الجسم موصوفا بالحركة ان الحركة قايمة بغيره وكذلك يجوز
وصف الانسان بكونه عالما بعلم غيره واما الاول فالمعلوم اما ان يكون
نفيا محضا وعدما صرفا في الخارج وهو محال والا لزم قيام الصفة
الثبوتية بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك محال على ما قررناه انفا
فتعين ان يكون المعدوم ثابتا في الخارج وهو المطلوب فهذا تقرير هذا الوجه
لا يقال لم قلتم ان الامكان يقتضي الامتناع بل يقتضي الامتناع
اما الوجوب او الامكان لان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان
وهذا المعنى منتف بين الامكان والامتناع وايضا لم قلتم ان المعدو م
الممكن متميز عن الممتنع وهذا لان العدم لا تميز فيه ولا التعدد على ما قررناه
ولئن سلمنا ولكن ما المانع من ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا اما قوله
يلزم احد الامرين قلنا ولم قلتم ان الامتناع لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا
قايما بالممتنع والممتنع ثابت في الذهن فلا يكون الصفة الثبوتية
قايمة بالموصوف العدمي لم قلتم انه ليس كذلك ثم نقول لو كان

الامكان وصفا وجوديا قايما بالمعدوم الممكن لكن يلزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم
ولو جاز ذلك لجاز ان تكون الحركات والسكنات والالوان والاشكال قايمة بالذوات
المعدومة وذلك محال لافضائه الى الشك فى الضروريات وايضا لو كان الامكان
صفة موجودة يلزم تقدمه بالوجود على الموصوف بالصفة وتقدم الصفة على
الموصوف محال بالضرورة فبطل قولكم والجواب عن الاول ان نقول نحن لا نجعل
الامكان الخاص نقيضا للامتناع بل نجعل نقيضه الامكان العام الذى هو عبارة
عن جواز الوجود وسواء كان واجبا او ممكنا والتقريب بعده ما قلناه واما
قوله فى السوال لم قلتم ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع قلنا لما قررناه اما
قوله ما المانع من ان يكون الامتناع وصفا ثبوتيا قايما بالممتنع مع ان الممتنع ثابت
فى الذهن قلنا نحن نتكلم على الممكن والممتنع قبل وجود الاذهان فنقول الامتناع
لا يكون ثبوتيا والا لزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض والنفى الصرف
الى آخر ما قررناه قوله لو كان الامكان وصفا وجوديا يلزم قيام الصفة
الموجودة بالمعدوم وذلك سفسطة قلنا انما يلزم ما ذكرتم لو جعلتم الامكان
امرا وجوديا ونحن لا نقول به بل نجعل الامكان وصفا ثبوتيا لا موجود ولا
معدوم بل هو حال متوسط بين العدم والوجود لم قلتم ان الوصف الثبوتى
الذى لا يكون موجودا لا يقوم بالامر الثبوتى الذى لا يكون نفيا محضا وعدما
صرفا ولا يكون ايضا موجودا لا بد لهذا من دليل اما قوله لو كان الامكان
امرا وجوديا يلزم تقدم الصفة على الموصوف قلنا نحن لا نجعله موجودا
بل

بل ثبوتيا فلا يكون متقدما بالوجود على الموصوف الوجه الثالث لهم على ان
المعدوم شئ وذلك ان الذوات من حيث هى ذوات لا تعقل ويلزم من
هذا ان تكون الذوات الممكنة ثابتة حال العدم اما بيان ان الذوات غير معقو له
من حيث هى ذات وذلك لانها لو كانت معقولة لزم كون ذات الله
معقولة لاستواء ذاته مع غيرها من الذوات فى مسمى الذوات بدليل صحة
تقسيمه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام
واذا لم تكن معقولة لزم كونها متحققة فى العدم وهو المطلوب الوجه الرابع
لهم قالوا المعدوم معلوم ويلزم قطعا ان يكون شيئا اما ان المعدوم معلوم
فقد مر بيانه واما انه يلزم ان يكون شيئا وذلك انه لو جاز فى العقل انه
ليس بشئ لجاز ادراك ما ليس بشئ لان الادراك من جنس العلم
ولما كان ذلك باطلا بالضرورة ثبت ان المعلوم لا بد وان يكون شيئا
وثابتا ومتحققا حال العدم الوجه الخامس لهم قالوا الوجود زائد على
الماهية ويلزم منه جواز كون المعدوم شيئا اما ان الوجود زائد على الماهية
فقد مر الكلام عليه واما انه يلزم منه كون المعدوم شيئا وذلك لان الوجود
صفة الماهية والثانى محال والا لجاز تحقق الوجود الذى هو صفة بدون
الموصوف والاول هو المطلوب لانه يجوز ثبوت الماهية بدون
الوجود ولا نعنى بكون المعدوم شيئا سوى هذا القدر اولا .

ان الوجود مع الماهية اما ان يتوقف كل واحد منهما على الآخر
فيلزم الدور او يتوقف احدهما على الآخر من غير عكس وذلك
اما الوجود او الماهية ح

واحد منهما على الآخر وهو باطل والالزم ثبوت الوجود بدون الماهية وقد ابطلناه
وايضا فالمطلوب منه لازم لانه ح ~~يجوز ثبوت الماهية~~ يلزم تحقق الماهية
بدون الوجود وهو المطلوب الوجه السادس لهم قالوا وجود الفعل
متأخر عن تعلق القادرية اذ لم تحقق نسبة ما بين القادر وبين المقدور
لم يكن حصول ذلك المقدور اولى من غيره وتعلق القادرية به متأخرة عن تميزه
في نفسه اذ لو لم يكن ممتازا عن غيره لم يكن التعلق اولى به من غيره فاذن
امتيازه عن غيره سابق على وجوده ويلزم من هذا ان يكون شيئا
لان المتميز عن غيره يمتنع ان يكون لا شيئا محضا والعلم به ضروري الوجه
السابع وهو الاستدلال بالنصوص منها قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فاخبر انه يقول للعدم الذي
هو شيء كن فيكون وهذا يدل على ان قوله له كن شيء واذا كان شيئا يكون
ثابتا لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون شيئا وقوله سبحانه
وتعالى ولا ~~يقولن لشيء~~ الى قادر ولا تقول لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله تعالى وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا
ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم لان النفي المحض والعدم الصرف
لا يكون شيئا وقوله سبحانه وتعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء
عظيم متن والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل الخ التفسير لما فرغ الامام الاستاذ

ى

من تقرير البينة للخصوم شرع في بيان بطلانها وتقريره ان نقول انا نتصور شريك
الله تعالى ونميز بينه وبين غيره من المحالات فلو كان المعدوم متميزا او متصورا
يقتضي ثبوته فيلزم ان يكون شريك الله تعالى ثابتا في العدم وانما قلنا انا
نتصور شريك الله وذلك انا نحكم عليه بالامتناع والحكم على امر يستدعي
سبق تصوّر عليه لان ما لا شعور به فالنفس ذاهلة عنه والحكم على امر
بامر مع الذهول والغفلة عنه محال بالضرورة لا يقال شريك الاله
انما يعقل لاجل شبهه بامر موجود مثل ان يقال ليس الله تعالى شئ
نسبته اليه كنسبة السواد الى البياض او نسبة شريك الموجود
الى شريكه الموجود فلولا معرفة وجودية والا لاستحال ان يعرف عدم
ضد الله تعالى وشريكه لانا نقول اذا اقنعتم بهذا القدر فلم لا يجوز
مثله في المعدومات الممكنة وح لا يدل تميزها بهذا التفسير على كونها
امورا ثبوتية في العدم فسقط ما قالوه متن
الثاني انا نتصور بحرا من زئبق الخ
التفسير انا نتصور بحرا من زئبق وجبلا من ياقوت بدليل انا نحكم بامتياز
بحر من الزيبق عن الجبل من الياقوت ولولا انا نتصور هما والا لامتنع معا
الحكم عليهما بالا حكم لما قررناه غير مرة من ان التصور سابق على التصديق
واذا ثبت انا نتصورهما فنقول لو كان التصور تميز احد المتصورين
عن الاخر يوجب كونهما امرا ثبوتيا لزم ان يكون البحر والجبل من ثابتين

المحكوم ح

حال العدم وهو باطل بالاجماع اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلان البحر
والجبل عبارة عن اجسام قامت بها اعراض من التأليف والشكل واللون
والمقدار وغير ذلك واذا ثبت هذا فنقول انتم وان اثبتم فى العدم ماهيات
الجواهر والاعراض الا انكم لا تقولون بكون الجوهر موصوفا بالاعراض حال
العدم فلا يمكن القول بثبوت ماهية الجبل من حيث هو جبل حال العدم
لان كونه جبلا لابد فيه من اتصاف الجوهر بالاعراض فاذا انعقد الاجماع
على ان الجبل من حيث هو جبل لا ثبوت له حال العدم مع انا نتصوره ونميزه
عن غيره فبطل قولكم لا يقال اجزاء الجبل من حيث هو جبل ثابتة
فى العدم اعنى الجواهر والاعراض الا ان التركيب والتأليف غير ثابت
حال العدم ولكن كل واحد منها له ثبوت فى الخارج فاذا تصورنا وميزناه
عن غيره فله ثبوت فى الخارج والمدعى ليس الا هذا القدر او نقول
الاجزاء ثابتة حال العدم والتركيب حاصل فى الذهن لانا نقول
نحن نلزمكم هذه الماهية المخصوصة اعنى الجبل والبحر من حيث هو جبل وبحر
ولا شك انهما لا ثبوت لهما حال العدم مع انا نتصورهما فبطل قولكم
اما قوله اجزاء الجبل ثابتة فى العدم والتركيب والتأليف من عمل الذهن
والخيال قلنا اذا جاز ذلك فيهما فليجوز مثله فى اصل تصور الاشياء
وتميز بعضها عن بعض يكون المرجع بها بأسرها الى ثبوتها فى الخيال
والاذهان والاوهام او بأسره فسبطل ما قالوه لا يقال

الحس

اليس ان ابا [illegible] الخياط ذهب الى ان الجواهر حال العدم يوصف
بكونه اجسا [illegible] وذهب الشحام الى ان الجواهر متميزة حالتى الوجود — هكذا فى الاصل ن
والعدم فكيف يسوغ دعوى الاجماع من الكل على ان الاجسام لا ثبوت
لها فى العدم لا نا نقول نحن نلزم المشايخ اعنى ابا هاشم وابنه
وتلامذتهما وهذا كاف على ان احدا منهم لم يقل باتصاف الجوهر
بالتاليف والتركيب والالوان والمقادير حال العدم ونحن نلزم
الخصوم بتصور هذه الماهية الحاصلة من هذا المجموع فزال السؤال متن
الثالث انا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود
ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن البعض فانى كما اعقل امتياز
ماهية الحركة يمنة عن ماهية الحركة يسرة قبل دخولها فى الوجود كذلك
اعقل امتياز احدى الحركتين عن الاخرى قبل دخولها فى الوجود
الى اخره
التفسير هذا هو الوجه الثالث من النصوص الواردة على المعتزلة
حيث قالوا المعدوم متميز وكل متميز ثابت وتقريره هو انا نتصور
وجود الحركة يمنة ووجود الحركة يسرة ونميز بين هذين الموجودين
كما نميز بين هذين الحركتين فلو كان العلم بامتياز بعض الماهيات
عن البعض يوجب ثبوت تلك الماهيات فى حال العدم لوجب
كون هذه الوجودات المتمايزه بعضها عن البعض ثابتة حال العدم

وذلك محال لوجهين الاول الاتفاق والاجماع على امتناع ثبوت الوجود
حال العدم الثاني وهو ان الوجود مناقض للعدم فلو كان الوجود ثابتا
في العدم يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال لايقال الوجود ماهية غير
متصورة والى هذا ذهب بعض العقلاء واذا كان كذلك فكيف العقول
يتصور وجود احدى الحركتين وتميزه من وجود الحركة الاخرى قبل دخولها في
الوجود وايضا الوجود عندنا حال والاحوال عندنا غير متصورة بالضرورة
بل الاحوال عندنا غير معلومة ولا مجهولة ولا معقودة ولا مجوزة عنها وايضا
الوجود انما يتصور بالمقايسة الى وجود الاشيا على ماقررناه في معرفة
شريك الاله لانا نقول امتياز وجود احدى الحركتين من وجود الاخرى قبل
دخولها في الوجود امر معلوم بالضرورة ولو جاز انكار ذلك جاز انكار تصور
ماهية الحركة يمنة ويسرة قبل دخولها في الوجود ولما كان ذلك باطلا فكذا
ما قالوه واما تصور الوجود على وجه المقايسة والمشابهة بالاشيا
الموجودة فقد مر الكلام عليه فلا نعيده متن

الرابع انا نعقل ماهية التركيب الى اخره

التفسير هذا هو النقض الرابع من النقوض المذكورة عليهم وتقريره ان نقول
انا نتصور ماهية تركيب بعض الاجزاء مع البعض ونتصور تاليف الاجسام
بعضها مع البعض كما نتصور تاليف الاجزاء من الذهب والفضة بحيث
يحصل منها قصور مشيدة ومدن ورباطات قبل دخولها في الوجود فلو
كان

كان العلم بتميز الماهيات قبل دخولها فى الوجود يقتضى كونها ثابتة فى حال العدم
لزم تحقق التأليف والتركيب فيما ذكرناه فى حال العدم وهو باطل بالاتفاق
لانا وان اختلفنا فى ان الاجزاء والاعراض هل لها ثبوت فى العدم ام لا فقد ساعدنا
على ان اجتماع الاجزاء وتماسها وتالفها على وجه مخصوص لاثبوت له فى العدم
لا يقال انا نمنع هذه المسئلة على راى ابى الحسين الخياط من المعتزلة فانه ذهب
الى ثبوت الاجسام حال العدم وذلك قبل ثبوت التأليف والمماسة بين
الاجزاء فلا يسوغ دعوى الاتفاق فيه لانا نقول نحن المشايخ على ماقررنا ومن
قبل متن
وكذلك بخيبة نعقل المتحركية الى اخر ماقررناه
التفسير هذا هو النقض الخامس من النقوض المذكورة عليهم وتقريره ان نقول انا
نتصور جسما قبل وجوده ونتصور متحركية وساكنية قبل تحققها وثبوتها ولا
يمكن ان نقول قبل دخولها لانها حال والحال لاتوجد البتة فلاجرم نقول
نتصورها قبل ثبوتها فلوكان العلم بتميز الماهيات يقتضى ثبوتها فلتكن
هذه الاحوال ثابتة حال العدم وهو باطل لان الاحوال لاثبوت لها حال
العدم بالاتفاق فانتقض ماذكروه من الدليل بهذا الوجه ايضا لا يقال
ماذكرتم من الاحوال والاحوال عند المعتزلة لاثبوت لها حال العدم
بالاتفاق فانتقض ماذكروه من الدليل بهذا الوجه ايضا لا يقال ماذكرتم من
الاحوال والاحوال عند المعتزلة غير معلومة ولا مجهولة ولا مقدرة لانا نقول

العلم الضروري حاصل بتصور هذه الامور ولهذا يحكم عليها بانها لا ثبوت لها حال
العدم ولولا انا نتصورها وميزنا بعضها من البعض والا لاستحال ان يحكم عليها
بالاحكام ثم نقول ما تعني بقولك المعدوم معلوم ان عنيت به ذلك القدر
من الامتياز الذي نجد في تصور الممتنعات والمركبات والاضافيات
فذلك مسلم ولكن لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بدليل تخلف هذا
الحكم عنه في الجملة التي احصيناها من الصور وان عنيت به شيئا اخر فلا
بد من تفسيره ثم اقامة الدليل على انه يقتضي ثبوت الماهيات المتصورة
حال العدم فانا من ورا المنع في المقامين فهذا جملة ما اشار اليه من النقوض

متن

اما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فهو ضعيف لان المقدور اما ان يكون
ثابتا في العدم او لا يكون الخ

التفسير هذا هو الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرناها لبيان ان
المعدوم متميز والنقوض التي ذكرها الامام الاستاذ رحمة الله عليه على جملة
الدلايل الذي ذكروه وانما هذا اشارة الى تخصيص الكلام من الوجهين
الاخيرين من الوجوه الثلثة المذكورة في ذلك الدليل لبيان ان المعدوم
متميز اذا ثبت هذا فنقول المقدور لا يخلو اما ان كان ثابتا او لم يكن والاول
محال لانه اذا كان ثابتا لا يكون للقدرة فيه اثر البتة لان اثبات الثابت
محال فاذن ما هو مقدور لا ثبوت له البتة حال العدم فلا يمكن الاستدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن الوجه الثالث وتقريره

ان

ان نقول المراد لا يخلو اما ان كان ثابتا اولم يكن والاول محال لانه لوكان
ثابتا لا يكون مرادا الآن لان تحصيل الحاصل محال عقلا فاذن ما هو مراد الثبوت
لا تحقق له حال العدم فلا يمكن الاستدلال بكونه مرادا على كونه ثابتا واعلم ان
هذا الكلام فيه خبط على ما قرره فى الكتاب وذلك انه ذكر هذين الوجهين لبيان
ان المعدوم متميز لا لبيان ان المعدوم مراد ومقدور وكل مراد ومقدور لا بد
وان يكون ثابتا واذا كان كذلك لا يرد ما ذكره الامام الاستاذ رحمة الله عليه
على ما قالوه لان الغرض منه بيان كون المعدوم متميزا وهذا المعنى حاصل مما
ذكره قطعا ثم انهم قالوا الماهيات الثابتة مقدورة على معنى انها مقدورة
فى جعلها موجودة عبارة عن الماهية والوجود واتصاف الماهية بالوجود والقدرة
لا اثر لها فى الماهية بقى ان يكون اثرها اما فى الوجود او فى جعل الماهية موصوفة
بالوجود وكل ذلك غير ثابت فى العدم فلا يمكن الاستدلال بكون الشي ... مقدورا على كونه ح
ثابتا فى العدم متن
والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا الى اخر ما قرره الامام
التفسير هذا هو الجواب عن الوجه الثانى من الوجوه التى يتمسك بها المعتزلة
فى بيان ان المعدوم الممكن شى وتقريره ان نقول بعد تسليم ان الامكان
وصف ثبوتى وان كان القول به باطلا على ما سيأتى بيانه ان شاء
الله تعالى المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون هو الذات الثابتة فى العدم
او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود والاول محال لان التغيير على

على تلك الذوات الثابتة في العدم والخروج عن الذاتية محال عقلا عند الخصوم فلا جملة يمكن لهم جعل الامكان وصفا على معنى ان تلك الذوات يمكن ان لاتكون ذوات بمعنى جواز فنائها وزوالها فاذن الموصوف بالامكان اما الوجود او الماهية او اتصاف الماهية بالوجود والمجموع وكل واحد من هذه الامور لاثبوت له حال العدم فلا يمكن الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم لايقال الماهيات يمكن ان تكون موجودة فامكان وجودها صفة لتلك الماهية وهذا كما يقوله الفلاسفة امكان الانفصال قايم بالهيولى وكذلك امكان الانفصال وقبول الصورة كذلك ذلك عايد الى الهيولى وان كانت الهيولى في نفسها لاتقبل الانفصالات والانفصال من حيث هو هو وكذلك يقول يمكن لهذا الجسم ان يسود فيكون امكان اسوداده قايما بالجسم وان كان يمتنع على الجسم من حيث هو جسم كونه اسود فكذلك هنا لم قلتم ان ذلك ممتنع لانه لهذا من دليل لانا نقول نحن نورد عليهم نفس الوجود فانه ممكن ولا يلزم من كونه ممكنا ان يكون ثابتا لايقال الوجود وان كان ممكنا الا ان امكانه صفة قايمة بمعروضه وهي الماهيات ولا يمكن مثله في الماهيات اذ ليس للماهيات معروضات لانا نقول لانسلم ان لبعض الاشياء الثابتة في العدم عندكم لها معروضات وهي الاعراض

فهذا

فهلا قلتم امكانها قايم بعروضاتها وح لاتكون هى ثابتة حال العدم من هذا
الدليل وايضا الامكان صفة للوجود الطارى على الماهيات فلو قام
امكانها بالماهية يلزم قيام الصفة صفة الشئ بغيره وهو محال اذ لو جاز
ذلك لجاز قيام الحركة بمحل ويكون محل اخر موصوفا بها وكذلك القول
فى العلم والقدرة وساير المعانى وذلك سفسطة لايقال
مايعنى بكون الوجود ممكنا ان عنيت به انه يمكن عروضه للماهيات الثابتة
فى العدم فهذا مسلم وان عنيت به انه يمكن ثبوته فهو محال والا لزم
للوجود وجود اخر فيلزم التسلسل وهو محال لانا نقول ثبوت الشئ
للشئ فرع لثبوته فى نفسه فلابد وان يكون الوجود حالة يمكن ثبوته
لغيره والعلم به ضرورى فيكون الوجود ممكنا فى نفسه مع انه غير
ثابت حال العدم فلا يمكن الاستدلال بكون الشئ ممكنا على كونه ثابتا
فى العدم واما قولهم فى الوجه الثالث الذوات من حيث هى ذوات
لاتعقل قلنا لانسلم اما قوله لو كانت الذوات معقولة من حيث
هى ذوات لكانت ذات الله معقولة قلنا لانسلم وانما يكون
كذلك ان لو كانت ذات الله تعالى مساوية لغيره من الذوات
فى كونه ذاتا وما المانع من ان يكون الاشتراك بينهما ليس الا فى اللفظ
فلهذا صح التقسيم لان مورد التقسيم كما يكون مشتركا بحسب المعنى
يجوز ان يكون مشتركا من حيث اللفظ دون المعنى وح لايكون

الاستدلال بجعل الذوات مورد التقسيم على كون الذوات مشتركة
في المعنى الذاتية ولئن سلمنا ان اطلاق اسم الذوات على الذوات
بحسب مفهوم واحد ولكن ما المانع من ان يكون المرجع به الى كونها
غنية عن المحل وذلك اما وصف سلبي او اضافي او اعتباري ولا
يمتنع اشتراك المختلفات في الاوصاف السلبية والاعتبارية
وسنبين ان شاء الله تعالى انه تعالى مخالف ومغاير لغيره من الذوات
في حقيقته المخصوصة اما قوله لو جاز ان يكون ما ليس بشيء معلوما لجاز ان
يكون مدركا قلنا هو هذا من باب القياس في المعقولات ولا يفيده
التعين او يحتمل ان يكون للادراك خصوصية لاجلها لا يتعلق الا بموجود
ثم انا نطالبهم بالجامع بين العلم والادراك فلا يجدون اليه سبيلا اما قوله
الوجود زائد على الماهيات ويلزم من هذا كون المعدومات الممكنة
شيئا قلنا اولا لا نسلم ان الوجود زائد على الماهيات وقدم الكلام
عليه ولئن سلمنا ولكن ما ذكرتم يشكل بالالوان مع الجواهر والاجسام
فان ما ذكرتم من الثلثة ينتظم فيها فيجوز على فرض ما ذكرتم جواهر تعرى
الجواهر عن الالوان وهو باطل بالاتفاق ثم نقول ما المانع من ان يكون
الوجود والماهية متلازمان ويوجدان معا من غير ان يكون لاحدهما
تقدم على الآخر كالاضافات والاجسام مع الالوان اما قولهم
وجود

وجود الفعل متأخر عن القدرة الى اخره قلنا قد بينا ان القدرة لا يتعلق بالماهيات
على احكم وانما يتعلق القدرة اما بالوجود او باتصاف الماهية بالوجود فيلزم
على فرض ما ذكرتم ان يكون الوجود ثابتا فى العدم وهو باطل بالاتفاق واما
الوجه السابع وهو الاستدلال بالنصوص اما قوله تعالى انما قولنا لشىء الآية
قلنا المراد منه انا اذا اردنا ان نجعله شيئاً قلنا له كن فيكون ويجب حمله على
ما قلناه من المجاز لانه لو كان شيئاً فى العدم فما جعل الشىء شيئا ولا
كونه وعندهم الرب سبحانه وتعالى لا يقول لما كونه كن فهم فى الحقيقة
محتجون بشىء يكذبونه واما قوله تعالى ولا تقولن لشىء الآية قلنا المراد منه
لا تقولن لما يريد فعله اى فاعل لاما يصير بدليل انه مقول له والمعدوم لا
يخاطب فلا يقال له وهذا كقوله ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا
والمعدوم ليس بزنا ولا يوصف كونه فاحشة ولكن معناها ستصير فاحشة
كذلك هنا اما قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الآية قلنا الآية دلت
على ان الزلزلة شى عظيم والزلزلة عبارة عن حركة الاجزا العظيمة وحركة
الاجزاء العظيمة غير ثابتة فى العدم بالاتفاق وكذلك اضاف الله تعالى
الزلزلة الى الساعة والعدم لا يضاف قال حملوا الآية على المجاز قلنا
نحمل الآية على كونها دالة على ان الزلزلة شىء على المجاز على معنى انها اذا وجدت
كانت شيئاً ثم نعارضهم بقوله تعالى والله على كل شىء قدير مقتضى الآية ان

يكون قديرا على جعله الاشياء والماهيات اشيا فيكون قادرا عليها بالتحقيق والافناء متن

تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات الى اخر ما قرره الامام التفسير قد علمت ان المعتزلة فريقان البغدادية والبصرية اما البغداديون فالمنقول عنهم انه يسمون المعدوم الممكن شيأ ويقولون انه ليس بذات حال عدمه والله سبحانه وتعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا وعرضا والنزاع مع هولاء راجع الى التسمية فان زعموا انه يسمى شيأ حقيقة فيحتاجون الى النقل عن اهل اللغة ولا يجدون اليه سبيلا فان زعموا انه يسمى شيأ مجازا فنحن نسلم لهم ذلك وبالجملة فالنزاع معهم لفظي فلا يليق بالكلام اما البصريون كابي هاشم وابنه وابي على الجبائي وابي يعقوب الشحام وابو القسم البلخي فانهم زعموا ان المعدوم شيء وذات ونفس وجوهر وعرض وسواد وبياض والباري سبحانه تعالى لا يقدر على جعل الذوات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد والبياض الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما نقدر على اخراج الذات من العدم الى الوجود وذلك بخلق صفة الوجود في تلك الماهية واتفق هولا على ان الثابت في كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه متن

اما الفلاسفة فقد اتفقوا الى اخره التفسير لما فرغ الامام الاستاذ

رحمه الله عليه من نقل مذهب المعتزلة انتقل الى نقل مذاهب الفلاسفة اذا
عرفت هذا فنقول اتفقت الفلاسفة ومن قال بان المعدوم الممكن شيء تأمل ن
من المعتزلة على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ومع كون الوجود
مغايرا للماهية اتفق العقلاء باسرهم على ان الوجود ليس جزءا من
الماهيات الممكنة بل هو وصف خارج عن الماهيات واتفقت
الفلاسفة باسرهم على انه يجوز ان تعرى تلك الماهيات عن الوجود
الخارجي ونعني بالوجود الخارجي مايصدق عليه كونه موجودا في غير الاذهان
ثم ان الامام الاستاذ رحمة الله عليه اشار اشارة حقيقة الى
الدليل الذي يتمسكون به في اثبات وجود الذهني وتقريره ان نقول
انا اذا تصورنا ماهية وان لم يكن لها وجود في الخارج كما اذا تصورنا
المثلث مثلثا مثلا وان لم يكن لها في الخارج وجود البتة وحكمنا عليه
بانه ممتاز عن غيره لابد وان يكون له حظ من الثبوت وماذاك
الا لثبوته في الذهن وهو المطلوب ثم اختلفوا هل يجوز ثبوت تلك
الماهيات بدون الوجود الذهني والخارجي جميعا كما صارت اليه
المعتزلة فالمنقول عن الشيخ ابي علي على انه لا يجوز ومنع من كون المعدوم
شيئا ومنهم من جوزه ووافقوا المعتزلة في كون الماهيات ثابتة
بدون الوجود الذهني والخارجي وقالوا المعدوم شيء ثابت واتفقوا

على ان تلك الماهيات

التفسير اعلم ان الامام رحمة الله عليه اشار في هذا الكلام الى مباحث الاول
اتفق الحكماء باسرهم على تميز الماهيات عن لواحقها لازمة كانت
او مفارقة فقالوا الكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة
لجميع صفاتها سواء كانت الصفات من اللوازم او من العوارض المفارقة
فالسواد مثلا من حيث هو سواد ليس في نفسه شيء آخر سوى السواد
فهو في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود ولا معدوم على ان يكون ذلك
داخلا في مفهوم السواد من حيث هو سواد ليس الا السواد والوحدة
صفة مضمومة الى السواد يكون السواد معها واحدا وايضا السواد باعتبار
انه مطابق امور كثيرة كثيرا وعاما اما السواد في نفسه ليس الا السواد
والذي يدل على ما قلناه ان السواد من حيث هو سواد لو كان المفهوم
منه هو الواحد امتنع ان يكون الا واحدا ولا المفهوم من الكثرة والا امتنع
حمله على الواحد البحث الثاني لما علمت ان السواد ليس المفهوم منه
هو مفهوم الوحدة والكثرة واعلم انه ليس منضما لها او لاحدهما والا
عاد المحال المذكور فاذا هما قيدان خارجان عن ماهية السواد والمعروض
مغاير للعارض فالسواد من حيث هو سواد يكون مغايرا لها البحث الثالث
لما علمت ان الوحدة والكثرة من عوارض السواد فاعلم انا اذا اعتبرنا

السواد

السواد من حيث هو هو لايمكن ان نقول هو واحدا او كثيرا والالزم اعتبار
الوحدة والكثرة معه وذلك يكذب قولنا انا لم نعتبر الا السواد من حيث
هو هو البحث الرابع لايقال اذا جعلت السواد من حيث هو سوادا امرا
مغايرا للوحدة والكثرة فقد جوزت تحقق السواد فى الذهن او الخارج
بدون ان يكون موصوفا بالوحدة او الكثرة وذلك محال عقلا لانها اما
ان تطابق امرين فصاعدا او لاتطابق ذلك فان كان الاول كان
كثيرا وان كان الثانى كانت واحدة لانا نقول المدعى هو ان السواد
من حيث هو سواد ليس مفهومه مفهوم الوحدة على ان يكون الوحدة
وكونه سوادا حقيقة واحدة وكذلك لايكون الوحدة والكثرة جزا من
مفهوم الوحدة على ان يكون الوحدة وكونه سوادا حقيقة واحدة وكذلك
لايكون الوحدة والكثرة جزا من مفهوم السواد واذا كان مدعانا هذا
القدر فنقول السواد يجب اتصافه اما بالوحدة او بالكثرة ولا يجوز
عراه عن احدهما وهذا لاينا قض مدعانا من ان الوحدة ليست حقيقة
السواد من حيث هو سواد ولاجزا من اجزائه قال السوال متن
واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة الخ

اعلم ان الامام الاستاذ رحمة الله عليه نقل اتفاق الفلاسفة على
ان الماهيات غير مجعولة ونقل من قبل عن ابن سينا ان الماهية لايجوز

ان تعرى عن الوجودين جميعا وذلك يدل على انه يكون المعدوم سائل هذا
القول منصوص عليه من جهة الشيخ علي بن سينا واذا كان الامر بهذه المثابة
فلقايل ان يقول للامام كيف يصح قول الشيخ الماهية غير مجعولة
مع انه لا تثبت الماهيات في حال العدم وهل هذا الا تناقض محض
ولا يليق بالعاقل ان يناقض قوله وتقريره ان نقول اذا لم يكن ماهية
الحركة المعينة مثلا بابتدا ثابتة او السواد المعنى اذا لم يكن ثابتا في الخارج
ثم صار ثابتا في الخارج مع الوجود فاما ان يفتقر الى المؤثر او لا يفتقر اليه
والثاني باطل والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وذلك يناقض القول
بافتقار الممكن الى المرجح وان افتقر الى مرجح فقد صارت الماهية
مجعولة وذلك يناقض القول بان الماهيات غير مجعولة فكيف يصح
الجمع بين هذه الاقوال فاذا الاوجه ان يقال اتفق القائلون من
الحكما بجواز تعري الماهيات عن الوجودين على ان الماهيات غير مجعولة
وانما المجعول جعلها موجودة كما صار اليه المعتزلة او يقال المراد من قولهم
انها غير مجعولة هو ان جاعل الماهية هو الجاعل لها موجودة وجاعل الوجود
هو الجاعل له سوادا مثلا وذلك لرفع وهم وهو ان يقال جاعل الوجود
غير جاعل الماهية اذا عرفت هذا فنقول اشار الامام الاستاذ رحمة
الله عليه الى اقامة الدليل على ان الماهيات غير مجعولة وتقريره ان نقول

لو

لو تعلقت سوادية السواد بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض
عدم ذلك الغير لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول وهو
محال لان قولنا السواد لا يبقى سوادا محكوم عليه وبه والمحكوم عليه
هو السواد والمحكوم به انه ليس والمحكوم عليه لابد من تقرره عند حصول
المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا وان لا يكون سوادا وهو محال
بالضرورة الاعتراض لم قلتم ان السواد لو كان مجعولا لا يلزم من
فرض عدم الجاعل له عدمه وقد صار الى بطلان هذا القول بعض المتكلمين
حتى انهم قالوا لو فرض عدم الصانع بعد وجود العالم لم يقدح ذلك
في وجوده فلابد من اقامة الدليل على انه يلزم من عدم الفاعل عدم الفعل
ولئن سلمنا ولكن ما المانع من ان يكون المراد من قولنا السواد
لا يبقى سوادا هو ان السواد الثابت في الذهن ليس له ما يطابقه
في الخارج كشريك الله تعالى لاماهية له ثم نقول يلزم على ما
ماذكروه ان لا يكون الوجود مجعولا يعني ماذكروه فيلزم ان لا يكون
الوجود مجعولا يعني ماذكروه فيلزم ان لا يكون الماهية مجعولة ولا
يكون الوجود مجعولا فيلزم رفع الجاعلية والموثرية اصلا وهو
محال فالاولى ان يحمل قولهم الماهيات غير مجعولة على محمل
لا يؤدي الى التناقض والتزام هذه المحالات وهو ان يقال
معنى قولهم الماهيات غير مجعولة ما يعني من قولهم الانسان لا واحد
ولا كثير وقد عرفت ان المراد منه ان الوحدة والكثرة غير داخلين

فی مفهوم الانسان الا ان الانسانیة لاتکون عنها عاریة عنهما
فلذلک هنا معنی قولهم الماهیة غیر مجعولة هو ان المجعولیة غیر داخلة
فی مفهوم الماهیة لانک ما دمت تنظر فی الماهیة وهی الانسانیة مثلا
من حیث هی هی لم تکن هناک الا الانسانیة فان نظرت الی المجعولیة
فقدرت فی الانسانیة مفهوما وراها ولا یکون ذلک هو الماهیة
من حیث هی هی فهذا الوجه سمعته من الامام الاستاذ رحمة الله علیه
وقراءته علیه فی بعض کتبه وبحمد الله تعالی لم یصنف ورقة الا قراتها
علیه درسا بعد درس واما الذی یقال من انه یلزم منه لو عدم کون
السواد سوادا عند تقرير عدم علة السواد فهو مغالطة لان
العلة اذا لم یوجد لا یقول السواد یتحقق ویکون مع ذلک غیر
سواد بل یقول انه لا یتحقق السواد اصلا وذلک لا یلزم منه
محال متن

اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة
التفسیر لما فرغ الامام الاستاذ من تقریر کلام الفلاسفة وتفاریع
مذاهبهم انتقل منه الی الکلام فی تفاریع القول بثابت المعدوم وهی
امور الاول ما شرع الان فیه وهو ان القائلین بالذوات
المعدومة اتفقوا علی انها باسرها متساویة فی کونها ذوات
وان الاختلاف بینها لیس الا بالصفات واما بقا کون المعدوم
شیئا فمنهم من قال بذلک ومنهم من انکره وهو الحق لانها لو کانت

متساویة

متساوية فى انفسها يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ضرورة استواء
المتساويات فى جميع الاحكام وح يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر
عرضا والعرض جوهرا وهو محال الثانى وهو ان الاختلاف عندهم لا يتقرر
الا بالصفات فلو اختلفت الصفات يلزم ان يكون للصفة صفة اخرى
ولزم التسلسل وهو محال الثالث وهو ان القدر المشترك بينها وهو
المسمى بالذوات لا يخلوا اما ان كان جوهرا او عرضا فان كان جوهرا
او عرضا انه مقوم للعرض لزم كون العرض متقوما بالجوهر وان كان
عرضا وانه مقوم للجوهر لزم تقوم الجوهر بالعرض وكل ذلك محال الفرع
الثانى اتفق القائلون بالذوات المعدومة على انها موصوفة بصفات
الاجناس كالجوهرية والسوادية والبياضية وغير ذلك الا ابن
بن عباس منهم فانه زعم ان تلك الذوات عارية عن كل الصفات
وان امتاز بعضها عن البعض بالصفات التى ستجدد واحتج
ابن عباس فقال الذوات لما كانت متساوية وجب ان يكون
يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر فاختصاص الذات المعينة
بالصفة المعينة اما ان يكون لا لامر او لامر والثانى محال والا لزم
الترجيح من غير مرجح وهو باطل وان كان لمرجح فذلك المرجح
اما ان يكون موصوفا بتلك الذوات او صفة لها او لا صفة لها ولا
موصوفا بها والاول باطل والا لما كانت الذوات ذوات بل صفات
وهذا محال واما ان كان صفة لها وهو محال لان الكلام فيه كما فى الاول

ولزم التسلسل واما ان لم يكن صفة لها ولا موصوفا بها فلا يخلوا اما ان
يكون موجبا او مختارا والاول محال لان نسبة الموجب الى الكل واحدة
فلو خصص البعض بصفة والبعض الآخر بصفة اخرى لزم الترجيح من
الموجب من غير مرجح وهو محال بالضرورة واما ان كان مختارا فنقول
كل ماكان اثرا للقادر فهو متجدد فهذه الصفة متجددة فالذوات
في العدم خالية عن هذه الصفات وذلك هو المطلوب هذه هي حجة
بن عباس على قوله واحتج الباقون بامور الاول لو لم يكن الذوات موصوفة
بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها حالة العدم فاذا لم
يقع الامتياز بينها تكون واحده فلا تكون الثابت في العدم ذوات
بل ذات واحدة الثاني وهو ان الذوات متميزة بعضها عن بعض لانا
يمكنا ان نعقلها متميزة والامتياز ليس بعين الذات وانها مشتركة
بين الكل فلابد وان تكون بالصفات الثالث الذوات اما ان
تكون في العدم متماثلة او مختلفة والاول محال والالكانت متماثلة في
الوجود لان ما بالذات لا يزول او مختلفة ولا تكون اختلافها الا
بالصفات لانها مشتركة في الذاتية وما به الاختلاف غير ما به
الاشتراك فكل الذوات موصوفة بالصفات وهو المطلوب
الرابع وهو ان الجواهر يجب تحيزها في الوجود وليس ذلك للذات
ولا للوجود لانهما حاصلان للعرض فلابد من صفة اخرى وهو المطلوب

اجاب

اجاب بن عباس عن الاول والثاني ان ذلك يشكل بتميز افراد النوع الواحد
بعضها عن البعض فان ذلك ليس بالصفة فكذلك ههنا والجواب
عن الثالث انكم ان عنيتم بالتماثل التساوي في الصفات وبالاختلاف
الاختلاف فيها فيكون التماثل والاختلاف على هذا التفسير فرعا الاتصاف
بالصفة فالذات الخالية عن الصفة لا تكون متماثلة ولا مخالفة وان
عنيتم به ان كل واحد من تلك الذوات مساوي في كونه ذاتا للاخرى
فهي متماثلة بهذا المعنى وهذا حاصل عند الوجود والاختلاف عند
الوجود ليس في تلك الذات بل في الصفات والجواب عن الرابع
لو كان اختصاص الجوهر بالتحيز لاجل صفة لكان اختصاصه بتلك
الصفة لاجل صفة اخرى والكلام في الصفة الثانية كما في الصفة
الاولى فيلزم التسلسل وهو محال فهذه هي المناظرة الواقعة بين المعتزلة
والقائلين بالصفات وبين بن عباس والامام اشار الى الفرعين
فيما ذكرناه من المتن متن

ثم القايلون بالصفات الى اخره

التفسير اعلم ان الامام الاستاذ رحمه الله عليه لما فرغ من الفرعين
الاولين شرع في نقل الفرع الثالث اذا عرفت هذا فنقول
القايلون باثبات الصفات للذوات المعدومة قالوا صفات
الجوهر اما ان تكون عائدة الى ا وهي الحيية وكل عرض مشروط بالحيية
كالعالمية والمريدية وغيرهما قالوا الحيوة اذا قامت بالجسم اوجبت

بمجموع الجواهر التي تركب عنها ذلك الجسم كونها حية وكذلك العالمية
والمريدية اولعود الى الافراد وذلك اما في الجوهر او في العرض اما الجوهر
فالصفات الثابتة له اربعة لايزيد عليها اما الاول الجوهرية فهي الصفة
الحاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وبعضهم يسميها بالصفات النفسية
وهي التي تتبع الشي وجودا وعدما فان الجوهرية للجوهر ثابتة في حال عدمه
وحالة وجوده الصفة الثانية المسماة بالتابعة للحدوث وذلك
كالتحيز واعلم ان اصحابنا رحمهم الله لما ارادوا ابطال القول بكون
المعدوم شيئا قالوا لوكان الجواهر والاعراض ثابتة في العدم لكان
الجواهر متحيزة والاعراض حالة في المحال وذلك باطل فالقول بكون
الجوهر والعرض ثابتا في العدم باطلا وانما يلزم ذلك ان لوكان
تحيز الجوهر من لوازم ذاته وليس كذلك بل التحيز معلول لصفة الذات
وهي الجوهرية ولكن ليست للجوهرية علة تامة في حيز التحيز ليقال
يلزم من ثبوت الجوهرية في العدم ثبوت التحيزية في العدم بل الجوهرية
علة في ثبوت التحيز بشرط الوجود فعلى هذا قبل الوجود لايكون
الجوهرية موجبة للتحيز لا نتفاء شرط ايجابها له لم قلتم ان الامر ليس
كذلك لانه لهذا من دليل الصفة الثالثة الوجود وهو الصفة الحاصلة
بالفاعل ولا اثر للفاعل عنه هم في الذوات لانها ثابتة واثبات
الثابت محال ولا في كونه جوهرا لما قلنا فيتعين ان يكون اثره في
صفة الوجود الصفة الرابعة الكائنية وهي عبارة عن حصول في الحيز
المعين

المعين وهذا الحصول يسمونه بالكائنية وهي معللة بمعنى قايم بالجوهر
وذلك المعنى يسمونه بالكون قالوا الكون علة للكائنية قالوا وليس
للجوهر صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له صفة بكونه اسودا
او ابيض وحلوا وحامضا صفة معللة بمعنى بل لا معنى لكونه اسودا
لا حلول السواد فيه واعلم ان هذا الكلام يفتقر الى مزيد شرح
فنقول من قال بثبوت الاحوال من اصحابنا زعم ان كل معنى يقوم
بالجوهر فانه يوجب له حالة قائمة بين صفة به هي صفة له فاذا قام
به السواد المحل اوجب له كونه اسود وكونه اسودا مرورا
حلول السواد فيه وكذلك القول في جميع معاني القائمة با لجوهر
سوا كانت تلك المعاني مشروطة بالحيوة او لم تكن مشروطة
بالحيوة هذا مذهب اصحابنا رحمهم الله القائلين بالاحوال اما
من قال بالاحوال من المعتزلة وهم المشايخ الذين يقدم ذكرهم
فانهم زعموا ان كل معنى يشترط فيه الحيوة او الحيوة لنفسها فانه
يوجب احوالا فالحيوة لمن قامت به الحية وهي حالة لا موجودة
ولا معدومة ولا هي معللة بالحيوة وكذلك العالمية صفة للجوهر
العالم لا موجودة ولا معدومة وهي معللة بالعلم واما المعاني
التي لا يشترط في تحققها كون محلها حيا فانها لا توجب حالة

لمن قامت به فاذا قام به السواد فالمعنى من كونه اسود قيام السوادية لانه حصل له صفة السوادية معللة بقيام السوادية كما صار اليه اصحابنا رحمهم الله واستثنوا عن هذه القاعدة الكائنية فانها حالة معللة الكون وهو من باب التحكيم الذى لم يشهد له برهان فلا يلتفت اليه والذى رابة لهم فى اقامة الدليل عليه هو ما قوله قالوا العالم نحد من نفسه وجودا لا يمكن انكاره حالا يفرق بينه وبين نفسه عند فقد تلك الحالة اذا ثبت هذا فنقول ان كون الاسود اسودا والمتحرك متحركا لا يقتضى حالا لان ما كان من صفة الجمادات ينفك مما ذكرناه من الوجوه فهذا عامه وهو كما ترى ضعيف فهذا شرح مذهبهم متن

واما الاعراض فالصفات العايدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العايدة الى الاحاد فثلثة الى اخره

التفسير لما فرغ الامام الاستاذ رحمة الله عليه من الكلام على صفات الجواهر انتقل منه الى صفات الاعراض وقدم الكلام على الجواهر لانها غنية عن الاعراض فى حالتى الوجود والعدم والاعراض مفتقر الى الجواهر حالة الوجود والمفتقر الى الشئ متاخر عنه فلما استحقت التاخير طبعا استحقت التاخير وصفا اذا ثبت هذا فنقول اما الصفات العايدة الى الجملة فهى غير معقولة فى حق الاعراض

لانه

لانه لايتركب عنها بنية تقوم به الحيوة واما يشترط فيه الحيوة فتعود
صفات تلك المعانى الى الجملة فاذن ذلك محال عقلا فى حق الاعراض
بخلاف الجواهر فان البنية والاجسام يتالف عنها فاذن لم يبق
النظر فى الاعراض الا فى الصفات العائدة الى الاحاد فنقول
زعموا انها ثلثة لامزيد عليها الصفة الثانية الحاصلة حالتى الوجود والعدم
وهى صفات الاجناس عندهم كالسوادية والبياضية ويسمونها
صفات الانفس كما قالوا فى حق الجواهر وقد قدمناه الصفة
الثانية الصفة الثانية الصادرة عن صفات الاجناس وهى
الحلول فى المحل حالة العدم وبهذا الحرف اجابوا عن حجة اصحابنا
حيث قالوا لو ثبت الاعراض فى العدم لكانت حالة فى المحل
العدم وهو باطل بالاتفاق لان الحلول فى المحل معلول فى الصفات
الذاتية ولكن يشترط الوجود الصفة الثالثة الوجود وهى
التى تقع بالفاعل فالفاعل لايعطى للسواد حقيقة وانما تعطى
له صفة الوجود واما صفة المعانى فلا يمكن تحققها فى الاعراض
لان قيام المعنى بالمعنى محال عند المتكلمين فهذا مذهب ابى على وابى
هاشم والقاضى عبد الجبار وابى رشيد وابى مثويه منهم
ومنهم من خالف هذا التفصيل فى مواضع الى اخره التفسير اعلم ان

المشايخ الذين تقدم ذكرهم زعموا ان الجوهرية مغايرة للتحيز وجعلوا
التحيز معلولا للجوهرية بشرط الوجود كما قررناه من قبل اما هؤلا
الثلثة زعموا ان الجوهرية والتحيز شي واحد وليسا بل المرجع
لهما الى صفة واحدة ثم اختلف هؤلا الثلثة اعني القائلين بكون
الجوهرية والتحيز عبارة عن صفة واحدة فزعم الشحام وابو عبدالله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حال العدم فهي ايضا
موصوفة بالتحيز لانه لما كان الجوهرية والتحيز صفة واحدة وعبارتان
عن مغير واحد واعتقد واثبوت وصف الجوهرية في حال
العدم كما صار اليه ابو علي وابو هاشم لزم قطعا وصف الجوهر
بالتحيز ثم اختلف الشحام وابو عبد الله بعد الاتفاق على انه لا
فرق بين الجوهرية والتحيز وان الجوهر موصوف بالتحيز كما انه
موصوف بالجوهرية في ان الجوهر حال العدم هل هو حاصل في
الحيز ام لا فذهب الشحام الى انه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني
حال عدمه حتى ان الشحام التزم رجلا معدوما على فرس معدوم
ما لزمه وقال الامر كذلك وقال امام الحرمين رحمة الله عليه وهذا قول
بقدم العالم الا انه لم يصرح به خوفا والا فهو في الحقيقة قول بقدم
الموجودات قال امام الحرمين وقد كفره المعتزلة بهذا القول

وهو عند ابى على وابى هاشم كافر وقد الزمه بعض اصحابنا فقال له مايومنك
ان يكون معدوما وانت لاتشعر به وقد قيل له مايومنك ان يكون المعدوم
راكبا جملا على راسه قلنسوة وبيده سيف الموجودات ويساويها
فالتزم السحام ذلك ونسب الى جحد البديهة وقال ابو عبدالله الجوهر
متحيز فى العدم الا انه غير حاصل فى الحيز بل الشرط فى حصول المتحيز فى الحيز
وموصوفا بالمعانى انما هو الوجود فقبل الوجود تكون الجواهر متميزة ولكنها
غير حاصلة فى الحيز محال فى العقول ولو جاز ذلك لجاز وصف الذات
بكونها عالمة وان لم يحصل لها العلم ولما كان ذلك باطلا فكذا ماذكره
ابو عبدالله واما ابن عباس فقال للسحام وابى عبدالله مسلم انه لافرق
بين الجوهرية والتحيز الا انى احالفكم فاقول كما انه يمتنع كون الجوهر حاصلا
فى الحيز حالة العدم فكذلك يمتنع وصفه بالجوهرية حال العدم لانه
لوكان موصوفا بالجوهرية لكان موصوفا بالتحيز ولوكان موصوفا بالتحيز لكان
حاصلا فى الحيز اذ يمتنع وصفه بكونه متحيزا مع انه غير حاصل فى الحيز المعين
ولما كان حصوله فى الحيز المعين حالة العدم محال فكذلك يكون وصفه
بالتحيز محالا فيكون وصفه بالجوهرية التى هى عبارة عن التحيز محالا فلاجرم
اثبت الذوات خالية عن الجوهرية حال العدم ونقل عن الكعبى
انه قال المعدوم شئ ولكنه ليس بجوهر ولا يعرض حالة العدم فقيل عليه

اما ان يكون النزاع بيننا وبينك فى العبارة واما ان يرجع مذهبك الى مذهب ابن عباس لان الحال لايخلو اما ان يثبت الذوات حالة العدم او لايثبتها فان لم يثبتها لم يكن خلافه الا فى اللفظ لانه اطلق لفظ الشئ على العدم وان اثبتها لكن يثبتها موصوفة بالصفات فهو مذهب ابن عباس فاذا النزاع معه اما فى اللفظ او يرجع مذهبه الى مذهب ابن عباس فلا فائدة لاقراره بالكلام متن

وثانيها اختلفوا فى ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ام لا فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصرى فانه قال به

التفسير هذا هو الموضع الثانى من المواضع التى يخالف ذلك التفصيل حيث حصروا صفات الجواهر المفردة فى اربعة وصفات الاعراض فى ثلثة واختلفوا فى انه هل له بكونه معدوما حالة ام لا فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصرى واحتج المنكرون على فساده بانه لو كان كذلك لماكان العلم باستحالة خلو الذات عن العدم والوجود ضروريا لان العلم باستحالة الخلو عن الصفتين غير ضرورى ولقايل ان يقول لم لايجوز ان يكون العلم باستحالة الخلو عن هاتين الصفتين ضروريا وان كان العلم باستحالة الخلو عن ساير الصفات غير ضرورى بل الاقوى ان يقال انا لانتصور من كونه معدوما الا انه ليس بموجود وهذا القدر ليس الا السلب وفيه نظر لان من المحتمل ان يقال المعدومية صفة من

لوازمها

لوازمها كون الشئ ليس بموجود والاقوى ان يقال لم لايجوز ان تكون
المعدومية صفة لان الفاعل لها امابالذات اوغيرها والاول
محال والالدامت بدوام الذات فيلزم ان لايدخل فى الوجود و لا
جايزان يكون الفاعل لها غيرها لان ذلك الغير اما ان يكون مختارا او
موجبا والاول محال لان كل ماكان واقعا بالاختيار لابد وان يكون
حادثا فيلزم ان لايكون معدوما ثم صار معدوما ولاجايز ان يكون
موجبا لان ذلك الموجب ان كان واجبا لذاته يلزم من دوامه دوام
المعدومية فكان يجب ان لايصير موجودا ولاجايز ان يكون ممكنا
والا لافتقر الى موجب اخر والكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل
وهو محال فاذن لابد من الانتهاء الى موجب واجب الوجود فيلزم
من دوامه دوام المعدومية وهو محال متن

وثالثها اختلفوا الخ

التفسير هذا هو الموضع الثالث من المواضع التى خولفت فيه ذلك
التفصيل وتقريره هو ان المعتزلة اختلفوا فى ان الجسم حال العدم هل هو جسم
ام لا فالكل انكروه الا الشحام وابو الحسين الخياط فانهما قالا به وهو باطل
لانه اما ان يعنى به ان الجواهر المعدومة حاصلة لان يتالف منها جسم
او يعنى به انها جسم حقيقة فان عنى به الاول يكون النزاع بينه وبين
الاخرين فى مجرد العبارة وان عنى به ان حصل من اجتماعها جسم

حقيقة فهذا هو قول بعدم الاجسام وهو كفر باتفاق المسلمين قال
السخام الدليل الدال على كون المعدوم شيا ليس الا انا نميز بينه وبين
غيره والتمييز يستدعى كون المتميز ثابتا اوكونه ممكنا والامكان وصف
ثبوتي وكلى الوجهين ثابتان في الاجسام فتكون الاجسام ثابتة
حال العدم متن
ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا الى آخر ما قرره
الامام رحمة الله عليه
التفسير اعلم انه الفرع ليس من الفروع المختلف فيها بين القائلين بان
المعدوم شئ وانما هو فرع اختلف فيه من اثبت كون المعدوم شيا
ومن انكر كونه شيا فاذن هذه المسئلة من فروع القول بكون المعدوم
شيا وكون المعدوم موصوفا بالصفات حال عدمه اذا عرفت هذا
فنقول اتفق القائلون بان المعدوم شيا وانه موصوف بالصفات الثابتة
الثبوتية حال العدم على ان بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا خالقا
حكيما مرسلا للرسل يمكننا ان نشك في وجوده الى ان يعرف
ذلك بالادلة واتفقوا منكروا المعدوم على ان ذلك باطل بالضرورة
اعلم ان من اثبت الذوات العارية عن الصفات واحال
القول بكون المعدوم موصوفا بالصفات الثبوتية حال عدمها لانقول
ايضا

ايضا بهذا القول قال اصحابنا ومن نفى كون المعدوم شيا لو جاز
وقوع الشك فى وجود الاجسام المتحركة والساكنة حتى اذا
اذا سمعنا ان شيا ثابت متحرك وجب ان يكون شاكين
فى ان ذلك الشى هل هو موجود ام لا الى ان يقوم دليل منفصل
على وجوده وكذلك اذا رايناه شيا متحركا على بعد وجب
ان يجوز كونه معدوما وكل ذلك سفسطة وولوج فى الجهالات
اما نحن فنقول الذى يدل على وجود الصانع استحالة وجود
الفعل من غير قادر والمعدوم لا يكون قادرا لاستحالة كون
القادر قادرا قبل الوجود بقدرة قايمة واذا استحال كون الصانع
معدوما اما المعتزلة فلا يستقيم لهم هذا الدليل لانهم قالوا
جميع اوصاف النفس متحققة قبل الوجود ككون الجوهر جوهرا
والسواد سوادا واذا جوزوا ذلك يلزمهم تجويز عدم الصانع
وكونه قادرا لنفسه فى العدم وكذلك هو عالم لنفسه عندهم
فجوزوا ايضا ان يكون عالما حال عدمه لنفسه كما قلتم ان الجوهر
جوهر حال العدم ولا يلزمهم مثله فى الكلام لانه ليس متكلما لنفسه
عندهم بل هو متكلم بكلام حادث خلقه الله فى محل آخر واما الارادة
فقد اختلفوا فيها فمنهم من قال هو مريد بارادة حادثة قايمة بنفسها
وعلى هذا لا يلزمهم ما الزمهم فيها الاصحاب ومنهم من قال انه مريد

لذاته فهولاء مالزمهم ان يكون الله تعالى مريدا لذاته حال كونه معدوما
فاذن لابد من النظر فى تفصيل مذاهبهم فى الصفات فلا يجوز الخلاف
القول بما ذكره الامام فان قيل فاذكروا مايستدل به المعتزلة على
كون الصانع موجودا قلنا هذه الدلالة وهى انه اما ان نعقل
العالم موجودا او نعقله وهو معدوم والثانى محال للعلم الضرورى بان
مالايكون موجودا لايصدر عنه الوجود وان كان نعقله وهو موجود
فهو المطلوب اونقول الوجود الحاصل له بعد ان كان معدوما اما
ان يحصل له من ذاته وقدرته او من غيره اولا من نفسه ولا من
غيره والاول محال والالزم ان يكون ماليس بموجود موثرا فى الوجود
وهو محال بالضرورة والثانى محال والا لزم ان يكون الاله والصانع
هو ذلك الذى اعطاه الوجود والثالث ايضا محال والالزم
حدوث الحادث من غير مرجح وهو محال بالضرورة فهذا ما يمكن
ان يقال لهم وفيه نظر لايخفى يعرف ذلك من نقل مذاهبهم
متن
المسئلة الثالثة الذى ~~يقولون~~ نقول به انه لاواسطة بين الموجود
والمعدوم خلافا للقاضى وامام الحرمين منا وابى هاشم واتباعه من المعتزلة
الى اخره
التفسير اماقوله صفة يحترز عما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود
لايتصف

لايتصف بالوجود يحترز عن الصفات الوجودية وقوله ولا بالعدم يحترز
عن الصفات السلبية واعلم ان هذا الحد يستقيم على راى اصحابنا اما
المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال مايثبت فى العدم
كالجوهرية فهى اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رايهم
فيكون باطلا واعلم ان اول من قال بالاحوال ابو هاشم ثم انه فصل
القول فى الاحوال فقال الاعراض التى لاتكون مشروطة بالحيوة
لاتوجب حالا ولاصفة لمن قامت به وذلك كاللون والرايحة
وغير ذلك واستثنى من جملتها الكون وزعم انه يوجب حالة

وهى م

عائدة الى محله ويجي الكائنية وما عداه من الاعراض التى لاتكون
مشروطة بالحيوة فانها باسرها لاتوجب الاحوال واما الاعراض
المشروطة بالحيوة فانها توجب احوالا عائدة الى الجملة
فالعلم يقتضى لمحله البدل حالة العالمية والقدرة تقتضى لمحله
البدل حالة وهى القادرية وكذلك القول فى ساير الاعراض
المشروطة بالحيوة واما القاضى واما الحرمين منا فانهما زعما القول
بالاحوال فى كل صفة قايمة بالذات سوا كانت مشروطة
بالحيوة اولم تكن مشروطة بالحيوة فالكائنية حالة معللة بالكون
والاسودية حالة معللة بالسواد وكذلك القول فى
الابيضية وبالجملة فكل صفة قامت بمحل فانها توجب له حالا

عند القاضي وامام الحرمين ثم انهم عرفوا الحال بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم واما الجمهور الاعظم من العقلاء فانهم زعموا ان كل ماله ثبوت وتحقق وتخصص في نفسه فهو المراد من قولنا موجود وكلما ليس كذلك فهو المراد من قولنا معدوم متن

اما ان البديهة جازمة بان كل ما يشير العقل اليه الخ

التفسير قال الباقون كل ماله تحقق وثبوت وتخصص في نفسه فهو المراد من قولنا معدوم قالوا وعند هذا يظهر انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم لان تلك الواسطة ان كانت لها ثبوت وتخصص بوجه ما فهو موجود وان لم يكن كذلك فهو معدوم فثبت انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم الا ان المثبتين قالوا ان مذهبنا ان المعلومات تنقسم الى وجود وعدم وصفة وجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم فلم قلتم ان ماله ثبوت وتخصص بوجه ما فهو الموجود بل ماله تحقق وثبوت يعم الى ما لا يكون موجودا فقال الامام الاستاذ نور الله قبره نحن لا نعني بالوجود الا ماله تحقق بوجه ما الا ان يفسروا الوجود بتفسير امر اخر فح تثبت الواسطة ويصير النزاع لفظيا لانا نسمي ماله ثبوت بوجه موجود او انتم لا تسمونه موجودا فيصير النزاع لفظيا قال المثبتون لا شك انه لا واسطة بين الوجود والعدم بذلك التفسير الذي ذكرتم ولكن لم قلتم

انه

انه لا واسطة بين الوجود والعدم في نفس الامر لا بد لهذا من
دليل والذي يدل على بيان ما ذكرتم ليس الدليل على صورة النزاع
هو ان صورة النزاع نظرية وما ذكرتم ضروري والنظر لا يكون هو
ضروريا فبطل قوله متن
احتجوا بامرين احدهما الى اخره
التفهيم اعلم ان المثبتين للاحوال يستدلون على دعواهم بوجوه
الاول ما اشار اليه الامام وتقريره قد دللنا على ان وجود كل شيء
مغاير لماهيته اذا ثبت هذا يدل على اثبات الواسطة بين
الموجود والمعدوم بيانه وذلك ان الوجود اما ان يكون موجودا
او معدوما او لا موجودا ولا معدوما فان كان موجودا يلزم ان
يكون وجوده زائدا على ماهيته لان الوجود لما كان موجودا كان
مساويا لساير الماهيات الموجودة في الوجودية وممتاز
عنها في ماهيته المخصوصة وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان
يكون وجود الوجود زائدا على الماهية ولزم التسلسل وهو محال
وان كان الوجود معدوما لزم ان يكون وجود احد النقيضين عين
الاخر وهو محال بالضرورة فثبت ان الوجود لا موجود ولا
معدوم وذلك يوجب القول بالواسطة لا يقال قولكم احد
النقيضين عين الاخر ان اردتم به ان الوجود عين العدم فليس

كذلك وان اردتم به انه يكون ثابتا ويكون موصوفا فليس كذلك
وان اردتم به انه لايكون معدوما فهو محال والالعادم موجود قلنا اردنا به
ان الوجود لايكون نفيا محضا وعدما صرفا والامر فيه معلوم بالضرورة لو
كان عدما محضا والماهيات ليست بموجودة فيلزم ان لايكون الموجود
موجودا لانه لاشئ الا الماهيات والموجود والكل ليس بموجود وهو محال
بالضرورة متن
الثاني ان الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب
القول بالحال
التفسير لما كان دليله مركبا من مقدمتين احديهما قوله الماهيات النوعية
مشتركة في الاجناس وثانيها قوله وذلك يوجب القول بالحال شرع
في اقامة الدليل على اثبات المقدمة الاولى وكان هذا الدليل الاقرب
فيه شرطيا متصلا بكذا اذا كانت الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس
يلزم القول بالواسطة لكن الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس
يلزم القول بالواسطة اذا عرفت هذا فنقول قبل الخوض في تقرير هذا
الوجه لابد من معرفة الماهيات النوعية والاجناس اما الاول فاعلم ان النوع
يطلق على معنيين احدهما النوع الحقيقي وحده انه المقول على كثيرين
مختلفين بالعدد والثاني النوع الاضافي وحده انه المقول عليه وعلى غيره
الجنس كالفرس مثلا فانه يقال الجنس الذي هو الحيوان عليه وعلى غيره
غيرهم

غيره من الانسان والحمار وغيرها من انواع الحيوان فاما الجنس كالفرس
فهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة هذا على اصطلاح
المنطقيين اما على اصطلاح المتكلمين فهو عبارة عن المقول على
كثيرين كيف كان فعلى هذا النوع عند المنطقيين اعني الحقيقي يسميه
المتكلمين جنسا وكان مذاهبهم ومذهب النحاة واحدا اذا عرفت
هذا فنقول ان السواد والبياض اشتركا في اللونية واختصا
بخصوص كونه سوادا وبياضا ثم ان الامام الاستاذ رحمة الله
عليه اجاب عن سوال جرت عادة البقاة بذكره قالوا لم
لا يجوز ان يقال اشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراك
في مجرد الاسم وذلك ان اللون بالنسبة الى السواد والبياض اسم
مشترك فاما ان يدعى حصول الاشتراك بينهما في مفهوم عقلي
فذلك ممنوع فاجاب الامام عنه وقال ليس الاشتراك في مجرد الاسم
وقرر ذلك من وجهين الاول هذا الاشتراك لو كان في مجرد الاسم
لكنا اذا قدرنا ان الواضع ما وضع هذا اللفظ وجب ان لا يحصل
بين السواد وبين البياض من المناسبة امر زايدا على ما بين
السواد وبين الطعم و الرايحة وبين الحركة لكنا نعلم بالضرورة
انا لو قدرنا عدم اللغات وارتفاع العبارات فانا بديهة

عقولنا نعلم انه يحصل بين السواد وبين البياض من المجانسة والمشابهة
مالم يحصل بين البياض السواد والحموضة ومنكر هذا منكر للبديهة
وايضا لو قدرنا ان الواضع وضع اسما واحدا للحموضة والسواد
ولم يضع اسما واحدا للبياض والسواد كان يجب الاشتراك الحاصل
بين السواد والحموضة فوق الاشتراك الحاصل بين السواد والبياض
من حيث المعنى ومن المعلوم بالضرورة انه ليس كذلك فعلم ان
الاشتراك بين السواد والبياض ماكان بحسب الاسم فقط
الوجه الثانى وهو ان الاشتراك اللفظى غير مطرد فى جميع اللغات
وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وهذا يدل على ان هذا النوع من
الاشتراك امر مغاير للاشتراك اللفظى متن

وثانيها ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة

التفسير لما فرغ الامام الاستاذ نور الله قبره من الوجه الاول شرع فى الوجه
الثانى وتقريره ان لعول العلم بالسواد مخالف للعلم بالبياض وكذا
القول فى جميع العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة اذا ثبت هذا فنقول
هذه العلوم مع كونها مختلفة فى ماهياتها فهى مشتركة فى كونها علوما
الدليل عليه ما اشار الامام اليه بقوله انا نحد العلم بحد واحد وتقريره
انا اذا قيل لنا ما حد العلم قلنا انه معرفة المعلوم على ما هو به على ما سيأتى
الكلام على هذا الحد وايراد السؤال عليه كان هذا الحد شاملا للعلم
القديم

القديم والعلم الحادث والعلم بالسواد والعلم بالبياض والعلم
بالجوهر والعلم بالعرض والمعدوم والموجود ثم ان الامام الاستاذ
رحمة الله عليه اشار الجواب عن سوال يذكره المتكلمون وهو
انهم قالوا المحدود هو اللفظ دون المعنى فان العلم بالسواد والعلم
بالبياض والعلم القديم والعلم الحادث ما اشتركا الا في الاسم
اما في الامر الحقيقي العقلي فلا فاجاب عنه الامام الاستاذ
رحمة الله عليه بقوله والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى وتقريره انا
اذا بحثنا عن حقيقة العلم ذكرنا له حدا وليس ذلك بحثا عن اللغات
والالفاظ والعبارات فان كل احد يعلم بالضرورة ان العلم
من حيث هو له حقيقة واحدة وان حده يجب ان يكون حدا
واحدا وانه يجب ان يخرج عن ذلك كل ما سوى العلم وان يدخل
فيه كلما كان علما وهذا يدل على ان بديهة العقل حاكمة بان العلوم
على اختلافها في خواصها فانها مشتركة في حقيقة كونها علوما والحاصل
دعوى الضرورة في ان المحدود ليس هو اللفظ بل الحقيقة لا يقال
قولكم العلوم اشتركت في العلم فيه نظر لان العلم القديم ح
يكون مركبا والعلم بالمعلوم اما الجنس المشترك او الفصل او
المجموع من حيث هو مجموع او كل واحد منهما فان كان الاول كان
العلم القديم مه والحادث مثلين وان كان الثاني كان الفصل

طبيعة طبيعة الجنس فيفتقر الى فصل اخر ويتسلسل واما ان كان
المجموع فالمشترك ليس بعلم وان كان كل واحد منها فالفساد
ظاهر. متن
وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر الخ
التفسير هذا هو الوجه الثالث لبيان ان الماهيات النوعية
مشتركة في الاجناس واعلم ان العرض ليس جنسا عند المنطقيين
بل هو من الامور العارضة اللازمة الخارجية اما الجوهر فهل هو جنس
ام لا فيه خلاف بين المنطقيين الا انه لما كان الجنس عند المتكلمين
عبارة عن الامر الذي يصدق على كثير كيف كان لاجرم ادرجه
الامام في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول العرض معنى عام
يندرج فيه الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك بدليل انا نقسم
الممكن الى الجوهر والعرض والبديهة حالة بانحصار القسمة لدورانها
بين النفي والاثبات وذلك لانا نقول الممكن اما ان يفتقر
الى موضوع او لا يفتقر اليه والاول هو العرض والثاني هو الجوهر وعلى
اصطلاح المتكلمين قالوا الممكن اما ان يفتقر الى محل يحل فيه او لا يفتقر
اليه والاول هو العرض والثاني هو الجوهر واذا ثبت هذا فنقول
لو لم تكن العرضية وصفا واحدا مشتركا فيه بين جميع الاعراض والا

ولا معدوما وذلك هو المطلوب الوجه الخامس وهو الدليل العام في جميع
الصفات والاعراض وانها تفيد احوالا باسرها لمحالها وتقريره انا نعلم
بالضرورة كون الجسم مثلا اسود احلو حامضا متحركا عالما قادرا مع
ان علمنا بهذه الاعراض علم استدلالي واذا ثبت هذا فنقول هذه الاحوال
معلومة بالضرورة ولا شي من المعاني بمعلومة بالضرورة ينتج انه لا شي
من هذه الاحوال بهذه المعاني اما المقدمة الاولى فالامر فيها ظاهر واما
الثانية فلان اثبات الاعراض ليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين العقلا في ثبوتها وعدمها فاذن كون الاسود اسودا حلوا طيبا
متحركا عالما قادرا احوال زايدة على السواد والحلاوة والحركة
والعلم والقدرة واما المعتزلة فقد علمت انه لا معنى لكون الشي اسودا
عندهم الا قيام السواد به وكذلك سائر الصفات التي لا تكون
الحيوة شرطا في تحققها وحجتهم فيه ليس الا ان كل ما لا يعلم بالضرورة
ولا بالدليل فانه يجب نفيه وهذه الطريقة ضعيفة جدا لان عدم العلم
بالشي لا يوجب نفي ذلك الشي وكذلك عدم الدليل على الشي لا
يدل على نفي ذلك الشي متن

والجواب عن الاول ان الكلام في ان الوجود هل هو وصف مشترك
فيه ام لا الخ

التفسير اعلم ان هذا الكلام ظاهر وتقريره ان تقول لا نسلم ان الوجود

زايد على الماهية وقد اقمنا الادلة على بطلان القول بكون الوجود زايدا
على الماهية ولئن سلمنا ولكن لم لايجوز ان يكون الوجود موجودا اما
قوله لوكان موجودا لكان مساويا لساير الماهيات الماخوذة فى
الموجودية ومخالفا لها فى ماهيتها المخصوصة فيلزم ان يكون وجوده زايد
على الماهية والالزم التسلسل قلنا الماهية الماخوذة مجموع مركب من
الماهية والموجودية واما الموجودية وحدها فهى احدى جزئى هذا المركب
وامتياز احدى جزئى ذلك المركب عن ذلك المركب انما يكون بقيد سلبى
وعدم الجزء الآخر والامتياز اذا كان واقعا بقيد سلبى لايلزم التركيب وعلى
هذا التقدير لايلزم ان يحصل للوجود وجود آخر فلايلزم التسلسل بل الوجود
موجود بنفسه وعينه لابالزايد وح يزول الاشكال المذكور
قال المثبتون اما ان الوجود زائد على الماهيات فقد اقدمنا الدلايل
القاطعة واما قولكم الوجود موجود بنفسه وعليه فغير مستقيم
لانه ح لايبقى فرق بين الموضوع والمحمول وهو محال ولان قولنا الموجود موجود
يكون معناه الوجود وجود ومعلوم انه لافائدة فيه متن
ثم قالت الثقاة رأينا حاصل ادلة الخ
التفسير اعلم ان الامام رحمة الله عليه لما فرغ عن ذكر الجواب عن الحجة شرع
فى الجواب عن الحجة الثانية وقبل ان نذكر ماهو المختار عنده شرع فى ذكر
جواب المتكلمين عن الحجة المتكلمين عن الحجة الثانية وابطاله اذا عرفت هذا
فنقول

فنقول قالت البقاة هذا الدليل متوجه عليه سوال لا محيص عنه وهو ان
اللونية والعرضية والسوادية والبياضية مشتركة في انها احوال ومتباينة
بخصوصيات ماهياتها وذلك يقتضي اثبات الحال للحال ويلزم التسلسل
وهو محال هذا هو الجواب الذي عليه اعتماد بقاة الاحوال قال الامام
الاستاذ رحمه الله عليه وايضا فلم لا يجوز ان يكون الحق في هذا الباب
ماذهبت اليه الفلاسفة وهو ان العمومات والخصوصات موجودات
في الاذهان لا في الاعيان وح لا حاجة الى اثبات هذه الواسطة والمتكلمون
عبروا عن هذا المعنى فقالوا جهة العموم وجهة الخصوص اعتبارات عقلية
وجهات ذهنية لا ثبوت لها في الخارج وانما هي وجوه واعتبارات
فلم قلتم انه ليس كذلك هذا حاصل ماذكره بقاة الاحوال ثم ان
المثبتين اجابوا عن الاشكال الاول بوجهين الاول وهو الذي عليه تعويل
الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف وهذا لان كون
الشيء موجودا بحيث لا يتحقق فيها التماثل وخلافا من لواحق الوجود
فما لا يكون موجودا لا يتحقق فيه التماثل والحال ليس بموجود فلا يتحقق
فيها التماثل والاختلاف هذا مستند منعهم ثم قالوا لم قلتم ان التماثل
والاختلاف ليس من خواص كون الشيء موجودا بحيث لا يتحقق
في غيره لا بد لهذا من دليل والجواب الثاني وهو ان التماثل والاختلاف

وهو ان الذي ذكره بعض المعتزلة وقيل ان قول الاصم قال نحن نلتزم التسلسل في الاحوال ونقريره وهو ان الاحوال طبيعة عدمية اذ ليست بموجودة واذا كان كذلك فنقول التسلسل في الامور التي ليست بموجودة ليس محالا الا يرى ان العدم مسمى من الازل الى الابد وهذا يدل على انه ليس محال فاجاب البقاة عن هذين الجوابين الاول قالوا كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون والاول هو المثل والثاني هو المخالف فعلم ان القول باثبات امرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف محال قال المثبتون الاحوال عندنا غير معلومة ولا مجهولة فلم قلتم انها من قبيل ما يتصوره العقل ليصح قولكم ان كل امرين يتصورهما العقل فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر وهذا لان الحال طبيعة عدمية والعدم غير معقول قالت البقاة انتم اذا اثبتم الحال لا تقولوا انها عدم محض ونفي صرف بل لها ثبوت بوجه ما فاما ان يشترك الحالان في الحقيقة او لا يشتركان في الحقيقة والاول هو المثل والثاني هو المخالف وهذا امر ثابت جزما سواء تصورنا الحال او لم نتصورها على ان القول بان الحال غير متصور كاذب لانكم حكمتم عليها بالثبوت واقمتم عليها ما ذكرتم من الادلة وميزتم بينها وبين غيرها وحكمتم عليها بانها غير موجودة ولا معدومة وهذا كله يدل على انها متصورة او يمتنع عقلا الحكم بالاحكام على ما لا شعور به ولا يكون خاطرا بالبال

بالبال ولا متمثلا فى النفس او الوهم والخيال والعلم به ضرورى فبطل
قولكم واما الجواب الثانى فباطل لانا متى جوزنا التسلسل انسد
علينا باب ابطال الحوادث لاول لها لان طريق ابطال التسلسل
ليس الا حديث التطبيق وانها قابلة للزيادة والنقصان وهذه الطرق
ثابتة فى الاحوال بل جريانها فى الاحوال اولى لان الفلاسفة يحتجون
من تلك الادلة فى الحوادث فانها معدومة وفانية من جميع الوجوه
فلا يصح فيها حديث التطبيق بقبول الزيادة والنقصان اما الاحوال
فليست اعداما محضا ونفيا صرفا وكان جريان تلك الادلة وانطباقها
فى بطلان التسلسل اولى واذا كان كذلك فنقول لو التزمنا القول
بالتسلسل يلزم من ذلك عدم تخلف المدلول من تلك الادلة العقلية
وتخلف المدلول من الادلة العقلية مما يقدح فى كونها ادلة مفيدة
للقطع واليقين فينسد علينا باب اثبات حدوث العالم وذلك
يبطل الدين بالكلية وايضا فالطريق فى اثبات الصانع ليس الا
ابطال التسلسل وذلك لانا نقول العالم ممكن فلابد من فاعل
وذلك الفاعل يجب ان لا يكون ممكنا لانه لو كان ممكنا لافتقر الى فاعل اخر
وذلك الفاعل يفتقر الى فاعل اخر فيلزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد من
الانتهاء الى فاعل ليس ممكنا وهو المطلوب فلو التزمنا التسلسل فى الاحوال
ينتقض دليلنا على ان ابطال التسلسل وانتقاض الدليل منع من كونه دليلا

مفيد العلم فيلزم ان لا يحصل العلم بوجود الصانع الواجب وذلك
قول بالتعطيل وهو كفر قال المثبتون اما الاول فغير لازم علينا
لان طريق ابطال حوادث لا نهاية لها لم ينحصر فى قبول الزيادة والنقصان
والتطبيق بل لنا طرق اخر وبطلان تسلسل الحوادث اليومية مما يدل على هذا
اليوم قد وجد وتحقق فلو كان المنقضى قبله لا حوادث لا نهاية لها لكان اليوم
متوقفا على الفراغ مما لا نهاية له محال فكان يجب ان لا يحصل اليوم فى
الوجود ولما حصل ودخل فى الوجود علم ان المنقضى قبله متناه والثانى
وهو ان كل حادث لابد وان يكون عدمه حاصلا فى الاول فيجتمع تلك
العدمات باسرها فى الاول واذا كان كذلك لا يكون شئ من الحوادث
متحققا فى الازل والا لزم اجتماع وجود الشئ وعدمه معا وهو محال
واذا لم يكن شئ من الحوادث متحققا فى الازل يلزم ان يكون للحوادث بداية
وهو المطلوب واما قوله يلزم نفى الصانع فلا يلزم لان لنا طريقا اخر فى
اثبات الواجب وذلك لانا نقول الفاعل للممكنات لا يكون ممكنا
لان علة الحاجة انما هو الامكان فلو كان ممكنا لكان محتاجا الى نفسه
وهو محال واذا استحال ان يكون ممكنا يعنى ان يكون واجبا وهو المطلوب
وهو المطلوب وايضا دليل ابطال التسلسل فى باب اثبات الصانع
الواجب لا يتحقق ههنا فلا يرد علينا نقضا وبيانه وذلك انا
قلنا فى ذلك الدليل لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية
لكانت باسرها موجودة معا فاما ان يكون مجموع تلك الاسباب
والمسببات واجبا او ممكنا والاول محال لان مجموع تلك الاسباب
والمسببات

والمسببات مفتقر الى كل واحد من احاد المجموع والاحاد غير المجموع فيكون المجموع مفتقرا الى غيره والمفتقر الى الغير لابد وان يكون ممكنا فاذا المجموع وكل واحد من احاده يفتقر الى الفاعل والفاعل له اما ان يكون نفسه اوامرا داخلا فيه اوامرا خارجا عنه وابطلنا ساير الاقسام الا الخارج عنه فيلزم ان يكون واجبا ضرورة وهذا الطريق لا يتحقق مثله في الاحوال التي لانهاية لها لان المرتبة الاولى موجبة للمرتبة الثانية وهكذا الى ما لانهاية له فيكون التسلسل واقعا في المعلولات فينتهي الى العلة الاولى وهي المرتبة الاولى ولا كذلك في اثبات الصانع فان التسلسل ثمة ~~واقعا في المعلولات~~ واقع في العلل لا الى نهاية فظهر الفرق بين البابين واذا ظهر بما ذكرناه ان دليل ابطال التسلسل في العلل ثمة غير متحقق هاهنا لا يرد هذا الموضع نقضا على ذلك الدليل فزال السؤال الذي اقوله ان ذلك الالزام غير وارد على القائلين بالحال الى اخره

هكذا في الاصل ولعله في البابين ن

التقرير لما فرغ الامام الاستاذ رحمة الله عليه من جواب المثبتين والاعتراض عليه شرع في دفع الالزام التسلسل الذي اورده البقاة على مثبتي الاحوال وقبل تقريره لابد من تقديم مقدمة وهي ان الامرين اذا اشتركا من بعض الوجوه واختلفا من وجه آخر فهذا لا يقتضي وقوع التركيب في تلك الحقيقة وذلك لان بتقدير ان يكون الاشتراك